Harnack, Wesen des Christentums

Das Wesen des Christentums

Sechzehn Vorlesungen
vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester
1899/1900 an der Universität Berlin
gehalten

von

Adolf Harnack



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1900

Vorwort.

Die folgenden Vorlesungen sind im vergangenen Wintersemester vor einem Kreise von etwa sechshundert Studierenden aller Facultäten gehalten worden. Die freien Vorträge hat Herr stud. theol. Walther Becker stenographisch aufgezeichnet und mich mit der Umschrift überrascht: ich sage ihm dafür auch an dieser Stelle meinen Dank. Sein Fleiß hat es mir ermöglicht, die Vorlesungen in ihrer ursprünglichen Gestalt zu veröffentlichen. Einige Ausnahmen abgerechnet, habe ich nur korrigiert, wo der Stil der gedruckten Rede es verlangte. Daß das gesprochene Wort einem Bedürfnis entgegengekommen ist, haben mir die Hörer freundlichst bezeugt; so darf ich hoffen, daß auch das geschriebene seinen Weg finden wird. Das kühne Unternehmen aber, in wenigen Stunden das Evangelium und seinen Gang durch die Geschichte zu behandeln, konnte ich wie vor mir selbst so vor den Lesern nur rechtfertigen, wenn der Darstellung der Charakter akademischer Vorlesungen gewahrt blieb.

Die Aufgabe ist als eine rein historische gestellt und behandelt worden. Das schließt die Verpflichtung ein, das Wesentliche und Bleibende in den Erscheinungen auch unter spröden Formen zu erkennen, es herauszuheben und verständlich zu machen. Irrtümer sind dabei unvermeidlich; aber als „Archäologie" ist alle Geschichte stumm. —

Das evangelische Christentum besteht in einer Fülle kirchlicher Gemeinschaften und Richtungen. Aber sobald sie sich ernsthaft auf das besinnen, was ihnen geschenkt ist und wovon sie leben, müssen sie empfinden, daß sie im Tiefsten einig sind. Möge es dieser Darstellung beschieden sein, das Bewußtsein um diese Einigkeit im Geist zu bestärken. Der Erkenntnis und dem Frieden will sie dienen und nicht dem Streit.

Im Mai 1900.

Adolf Harnack.

Erste Vorlesung.

Der große Philosoph des Positivismus, John Stuart Mill, hat einmal gesagt, die Menschheit könne nicht oft genug daran erinnert werden, daß es einst einen Mann Namens Sokrates gegeben hat. Er hat recht; aber wichtiger ist es, die Menschheit immer wieder daran zu erinnern, daß einst ein Mann Namens Jesus Christus in ihrer Mitte gestanden hat. Von Jugend auf ist uns freilich diese Thatsache nahe gebracht worden; aber man kann leider nicht sagen, daß der öffentliche Unterricht in unserem Zeitalter geeignet ist, uns das Bild Jesu Christi auch nach der Schulzeit und für das ganze Leben eindrucksvoll und als einen unveräußerlichen Besitz zu erhalten. Und wenn auch kein Mensch, der einmal einen Strahl von Seinem Lichte in sich aufgenommen hat, je wieder so werden kann, als habe er nie etwas von Ihm gehört, wenn auch auf dem Grunde jeder einmal berührten Seele ein Eindruck zurückbleibt — diese verworrene Erinnerung, oft nur eine „superstitio", genügt nicht, um Kraft und Leben aus ihr zu schöpfen. Wächst aber das Verlangen, mehr und Sichereres von ihm zu wissen, und begehrt Einer zuverlässige Kunde darüber, wer Jesus Christus gewesen sei und wie seine Botschaft wirklich gelautet habe, so sieht er sich alsbald, wenn er die Tageslitteratur befragt, von widerspruchsvollen Stimmen umschwirrt. Er hört solche, die da behaupten, das ursprüngliche Christentum habe dem Buddhismus sehr nahe gestanden, und es wird ihm demgemäß gesagt, daß sich in der Weltflucht und dem Pessimismus das Erhabene dieser Religion und ihre Tiefe offenbare. Andere versichern ihm dagegen, daß das Christentum eine optimistische Religion sei und lediglich als eine

höhere Entwicklungsstufe des Judentums aufgefaßt werden müsse; auch sie meinen, damit etwas sehr Tiefes ausgesprochen zu haben. Wieder andere behaupten umgekehrt, das Jüdische sei von dem Evangelium abgethan worden, dieses selbst aber sei unter geheimnisvoll wirkenden griechischen Einflüssen entstanden und sei als eine Blüte am Baum des Hellenismus zu begreifen. Religionsphilosophen treten auf und erklären, die Metaphysik, die sich aus dem Evangelium entwickelt habe, sei sein eigentlicher Kern und die Enthüllung seines Geheimnisses; aber andere antworten ihnen, das Evangelium habe gar nichts mit der Philosophie zu schaffen, sondern sei der empfindenden und leidenden Menschheit gebracht; die Philosophie sei ihm nur aufgedrängt worden. Endlich treten die Allerneuesten auf den Plan und versichern uns, Religions-, Sitten-, Philosophiegeschichte seien überhaupt nur Hülle und Aufputz; hinter ihnen liege zu allen Zeiten die Wirtschaftsgeschichte als das allein Wirkliche und Treibende; so sei auch das Christentum ursprünglich nichts anderes als eine soziale Bewegung und Christus ein sozialer Erlöser, der Erlöser der schmachtenden unteren Klassen, gewesen.

Es hat etwas Rührendes, zu sehen, wie jeder mit seinem eigenen Standpunkt und Interessenkreise sich in diesem Jesus Christus wiederfinden oder doch einen Anteil an ihm gewinnen will — es wiederholt sich hier stets aufs neue das Schauspiel, welches schon das zweite Jahrhundert im „Gnosticismus“ bot, und welches sich als ein Kampf aller denkbaren Richtungen um den Besitz Jesu Christi darstellt. Sind uns doch jüngst nicht etwa nur Tolstoi's, sondern sogar Nietzsche's Ideen in ihrer besonderen Verwandtschaft mit dem Evangelium vorgeführt worden, und vielleicht läßt sich selbst darüber Beachtenswerteres sagen als über den Zusammenhang so mancher „theologischen“ und „philosophischen“ Spekulation mit der Predigt Christi.

Aber alles in allem genommen, ist doch der Eindruck, den man aus diesen widersprechenden Urteilen gewinnt, ein niederschlagender: die Verwirrung scheint hoffnungslos. Wem kann man es da verdenken, wenn er, nach einigen Versuchen, sich zu orientieren, die Sache aufgiebt? Und vielleicht fügt er noch hinzu, daß im Grunde die Frage doch eine gleichgültige sei. Was geht uns eine Geschichte, was geht uns eine Person an, die vor neunzehnhundert Jahren gelebt hat? Unsere Ideale und Kräfte müssen präsent sein; es ist barock, es ist aussichtslos, sie aus alten Manu-

skripten mühsam zu entwickeln! Wer so spricht, hat nicht unrecht, aber doch nicht recht. Was wir sind und haben — im höheren Sinn —, haben wir aus der Geschichte und an der Geschichte, freilich nur an dem, was eine Folge in ihr gehabt hat und bis heute nachwirkt. Davon aber eine reine Erkenntnis zu gewinnen, ist nicht nur Sache und Aufgabe des Historikers, sondern eines jeden, der den Reichtum und die Kräfte des Gewonnenen selbständig in sich aufnehmen will. Daß aber das Evangelium hierher gehört, und durch nichts anderes ersetzt werden kann, haben die tiefsten Geister immer wieder ausgesprochen. „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, der menschliche Geist sich erweitern, wie er will; über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“ In diesen Worten hat Goethe nach vielen Versuchen und in unermüdlicher Arbeit an sich selbst das Ergebnis seiner sittlichen und geschichtlichen Einsicht zusammengefaßt. Spräche auch der eigene Wunsch in uns nicht, so wird es sich doch schon um des Zeugnisses dieses Mannes willen lohnen, dem ein ernstes Nachdenken zu widmen, was ihm als so wertvoll aufgegangen ist; und wenn im Gegensatz zu seinem Bekenntnis heute Stimmen lauter und zuversichtlicher ertönen, welche verkündigen, die christliche Religion habe sich überlebt, so soll uns das eine Aufforderung sein, sie, deren Totenschein man bereits ausstellen zu können glaubt, näher kennen zu lernen.

In Wahrheit aber ist heute diese Religion und das Bemühen um sie lebendiger als früher. Wir dürfen es unserer Zeit zu Lobe nachsagen, daß sie sich ernstlich mit der Frage nach dem Wesen und Wert des Christentums beschäftigt, und daß heute mehr Suchens und Fragens ist als vor dreißig Jahren. Auch in dem Tasten und Experimentieren, in den seltsamen und abstrusen Antworten, in den Karikaturen und dem chaotischen Durcheinander, ja selbst in dem Hasse ist doch wirkliches Leben und ein ernsthaftes Ringen zu spüren. Nur sollen wir nicht glauben, daß dieses Ringen exemplarisch ist und wir die Ersten sind, die sich nach Abschüttelung der autoritativen Religion um eine wahrhaft befreiende und eigenwüchsige bemühen, wobei denn viel Verworrenes und Halbwahres auftauchen muß. Vor 62 Jahren schrieb Carlyle: „In diesen zerfahrenen Zeiten, wo das religiöse Prinzip nach seiner Vertreibung aus den meisten Kirchen entweder ungesehen in den Herzen guter

Menschen einer neuen Offenbarung sich entgegensehnt und entgegenarbeitet oder aber heimatlos, wie eine Seele ohne Körper, ihre irdische Organisation sucht — in einer solchen Zeit kleidet es sich versuchs- und übergangsweise in manche sehr seltsame Formen des Aberglaubens und des Fanatismus. Der höhere Enthusiasmus der menschlichen Natur ist für eine Zeit lang ohne einen Exponenten, und doch bleibt er unzerstörbar, unermüdlich thätig und arbeitet blind in der großen chaotischen Tiefe. So entsteht eine Sekte nach der andern und eine Kirche nach der andern und zergeht wieder in eine neue Metamorphose."

Wer unsre Zeit kennt, der wird urteilen, daß diese Worte lauten, als wären sie heute niedergeschrieben. Aber in diesen Vorlesungen wollen wir uns nicht um das „religiöse Prinzip" bemühen und seine Evolutionen, sondern die bescheidenere, aber nicht minder dringliche Frage wollen wir zu beantworten suchen: was ist Christentum? was ist es gewesen, was ist es geworden? Wir hoffen, daß aus der Beantwortung dieser Frage ungesucht auch ein Licht auf jene umfassendere fallen wird: was ist Religion, und was soll sie uns sein? Haben wir es doch in ihr schließlich nur mit der christlichen zu thun; die anderen bewegen uns im Tiefsten nicht mehr.

Was ist Christentum? — lediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage hier zu beantworten versuchen, d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist. Damit ist die apologetische und die religionsphilosophische Betrachtung ausgeschlossen. Gestatten Sie mir hierüber einige Worte.

Die Apologetik hat in der Religionswissenschaft ihren notwendigen Platz, und es ist eine würdige und große Aufgabe, den Nachweis des Rechtes der christlichen Religion zu führen und ihre Bedeutung für das sittliche und intellektuelle Leben ans Licht zu stellen. Aber diese Aufgabe darf man nicht mit der rein geschichtlichen Frage nach dem Wesen dieser Religion vermengen, sonst bringt man die geschichtliche Forschung um jeglichen Kredit. Dazu kommt, daß wir für die Apologetik, wie wir sie heute brauchen, noch kein wahrhaft großes Muster besitzen. Einige Ansätze zum Besseren abgerechnet, befindet sich diese Disziplin in einem traurigen Zustande: sie ist sich nicht klar darüber, was sie verteidigen soll,

und sie ist unsicher in ihren Mitteln. Dazu wird sie nicht selten würdelos und aufdringlich betrieben. In der Meinung, es recht gut zu machen, preist sie die Religion an, als wäre sie eine Ramschware oder ein Universalheilmittel für alle Gebrechen der Gesellschaft. Auch greift sie immer wieder nach allerlei Tand, um die Religion aufzuputzen, und während sie sich bemüht, sie als etwas Herrliches und Notwendiges darzustellen, bringt sie sie um ihren Ernst und beweist im besten Falle nur, daß sie etwas ganz Annehmbares, weil Unschädliches sei. Endlich kann sie es nicht lassen, irgend ein kirchliches Programm von gestern unter der Hand hinzuzunehmen und mit zu „beweisen"; denn in dem lockeren Gefüge ihrer Gedanken kommt es auf ein Stück mehr oder weniger doch nicht an. Welcher Schade dadurch angerichtet worden ist und noch immer um sich frißt, ist unsäglich! Nein, die christliche Religion ist etwas Hohes, Einfaches und auf *einen* Punkt Bezogenes: Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes. Sie ist kein ethisches oder soziales Arcanum, um alles mögliche zu konservieren oder zu bessern. Schon der verwundet sie, der in erster Linie fragt, was sie für die Kultur und den Fortschritt der Menschheit geleistet hat, und danach ihren Wert bestimmen will. *Goethe* hat einmal gesagt: „Die Menschheit schreitet immer fort, und der Mensch bleibt immer derselbe." Nun, auf den *Menschen* bezieht sich die Religion, auf den Menschen, wie er mitten in allem Wandel und Fortschritt der Dinge sich gleich bleibt. Darum soll die christliche Apologetik wissen, daß sie es mit der Religion zu thun hat in ihrer einfachen Art und Kraft. Gewiß, die Religion lebt nicht nur für sich, sondern in einer innigen Gemeinschaft mit allen Thätigkeiten des Geistes und ebenso mit den sittlichen und wirtschaftlichen Zuständen. Aber sie ist doch nicht nur eine Funktion oder ein Exponent derselben, sondern ein mächtiges Wesen, das hemmend oder fördernd, verwüstend oder befruchtend eingreift. Sie gilt es zunächst kennen zu lernen und ihre Eigenart zu bestimmen — einerlei, wie sich das betrachtende Individuum zu ihr stellen mag, und ob es sie in dem eigenen Leben für wertvoll hält oder nicht.

Aber auch die religionsphilosophische Betrachtung im strengen Sinne des Wortes schließen wir von diesen Vorlesungen aus. Würden wir sie vor sechzig Jahren gehalten haben, so würden wir uns bemüht haben, durch Spekulation einen Allgemeinbegriff von

Religion zu finden, und nach ihm die christliche zu bestimmen versuchen. Allein wir sind mit Recht skeptisch geworden in Bezug auf dieses Verfahren. Latet dolus in generalibus! Wir wissen heute, daß Leben sich nicht durch Allgemeinbegriffe umspannen läßt, und daß es keinen Religionsbegriff giebt, zu welchem sich die wirklichen Religionen einfach wie die Spezies verhalten. Ja man kann sogar fragen: giebt es überhaupt einen gemeinsamen Begriff „Religion"? Ist das Gemeinsame vielleicht nur eine unbestimmte Anlage? Bezeichnet etwa das Wort nur einen leeren Fleck in unserem Innern, den jeder anders ausfüllt und mancher gar nicht bemerkt? Ich bin nicht dieser Meinung, bin vielmehr überzeugt, daß es hier im Tiefsten etwas Gemeinsames giebt, was sich aus der Zerspaltung und der Dumpfheit im Laufe der Geschichte zur Einheit und Klarheit emporgerungen hat. Ich bin der Überzeugung, daß Augustin recht hat, wenn er sagt: „Du, Herr, hast uns auf Dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir." Aber dieses nachzuweisen und auf dem Wege psychologischer und völkerpsychologischer Untersuchung das Wesen und das Recht der Religion darzustellen, soll nicht unsre Aufgabe sein. Es bleibt bei dem rein geschichtlichen Thema: Was ist christliche Religion?

Wo haben wir den Stoff zu suchen? Die Antwort erscheint einfach und zugleich erschöpfend: Jesus Christus und sein Evangelium. Allein so gewiß dies nicht nur den Ausgangspunkt, sondern auch den hauptsächlichen Inhalt für unsere Untersuchung bietet, so wenig dürfen wir uns damit begnügen, lediglich das Bild Jesu Christi und die Grundzüge seines Evangeliums darzustellen. Wir dürfen es deshalb nicht, weil jede große, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt. Ja man darf sagen, je gewaltiger eine Persönlichkeit ist und je mehr sie in das innere Leben anderer eingreift, um so weniger läßt sich die Totalität ihres Wesens nur an ihren eigenen Worten und Thaten erkennen. Man muß den Reflex und die Wirkungen ins Auge fassen, die sie in denen gefunden hat, deren Führer und Herr sie geworden ist. Deshalb ist es unmöglich, eine vollständige Antwort auf die Frage: was ist christlich? zu gewinnen, wenn man sich lediglich auf die Predigt Jesu Christi beschränkt. Wir müssen die erste Generation seiner Jünger — die, die mit

ihm gegessen und getrunken haben — hinzunehmen und von ihnen hören, was sie an ihm erlebt haben.

Aber auch damit ist unser Stoff noch nicht erschöpft: wenn es sich in dem Christentum um eine Größe handelt, deren Geltung nicht an eine bestimmte Epoche geknüpft war, wenn in ihm und durch dasselbe nicht einmal, sondern fort und fort Kräfte entbunden worden sind, so müssen auch alle späteren Hervorbringungen seines Geistes mit hinzugenommen werden. Nicht um eine „Lehre“ handelt es sich ja, die in einförmiger Wiederholung überliefert oder willkürlich entstellt worden ist, sondern um ein Leben, das, immer aufs neue entzündet, nun mit eigener Flamme brennt. Wir dürfen auch hinzufügen, daß Christus selbst und die Apostel davon überzeugt waren, daß die Religion, die hier gepflanzt war, in Zukunft noch Größeres erleben und Tieferes schauen werde als in der Zeit ihrer Stiftung: sie vertrauten dem Geiste, daß er von einer Klarheit zur anderen führen und höhere Kräfte entwickeln werde. Wie wir eine Pflanze nur dann vollständig kennen lernen, wenn wir nicht nur ihre Wurzel und ihren Stamm, sondern auch ihre Rinde, ihre Äste und Blüten betrachten, so können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen. Gewiß, sie hat eine klassische Epoche erlebt, und noch mehr, sie hatte einen Stifter, der das war, was er lehrte — in ihn sich zu vertiefen, bleibt die Hauptsache —; aber auf ihn sich zu beschränken, hieße den Augenpunkt für seine Bedeutung zu niedrig nehmen. Selbständiges religiöses Leben wollte er entzünden, und hat es entzündet; ja das ist, wie wir sehen werden, seine eigentliche Größe, daß er die Menschen zu Gott geführt hat, auf daß sie nun ihr eigenes Leben mit ihm leben — wie können wir da von der Geschichte des Evangeliums schweigen, wenn wir sein Wesen kennen lernen wollen?

Man kann einwenden, daß die so gestellte Aufgabe zu schwierig werde, und daß ihre Lösung von vielen Fehlern und Irrtümern bedroht sei. Das soll nicht geleugnet werden; aber um der Schwierigkeiten willen die Aufgabe selbst einfacher, d. h. in diesem Falle unrichtig, stellen, wäre eine sehr verkehrte Auskunft. Ferner aber, mögen auch die Schwierigkeiten wachsen, die größer gestellte Aufgabe erleichtert andererseits die Arbeit; denn sie hilft uns, das Wesentliche in der Erscheinung zu fassen und Kern und Schale zu unterscheiden.

Jesus Christus und seine ersten Jünger haben ebenso in ihrer Zeit gestanden, wie wir in der unsrigen stehen, d. h. sie haben gefühlt, erkannt, geurteilt und gekämpft in dem Horizont und Rahmen ihres Volkes und seines damaligen Zustandes. Sie wären nicht Menschen von Fleisch und Blut, sondern gespenstische Wesen gewesen, wenn es anders wäre. Freilich, siebzehn Jahrhunderte hindurch hat man gemeint, und viele unter uns meinen es noch, der „Menschheit" Jesu Christi, welche auch sie lehren, sei bereits genügt, wenn man annehme, er habe einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele gehabt. Als ob es so etwas ohne individuelle Bestimmtheit gebe! Ein Mensch sein heißt, erstlich, eine so und so bestimmte und damit begrenzte und beschränkte geistige Anlage besitzen, und zweitens, mit dieser Anlage in einem wiederum begrenzten und beschränkten geschichtlichen Zusammenhang stehen. Darüber hinaus giebt es keine „Menschen". Hieraus folgt aber unmittelbar, daß nichts, schlechterdings nichts, von einem Menschen gedacht, gesprochen und gethan werden kann ohne die Koeffizienten seiner eigentümlichen Anlage und Zeit. Mag auch ein einzelnes Wort wahrhaft klassisch und für alle Zeiten gültig erscheinen — schon in der Sprache liegt eine sehr fühlbare Beschränkung. Noch viel weniger aber vermag sich die Totalität einer geistigen Persönlichkeit so zur Darstellung zu bringen, daß man die Schranken, und mit ihnen das Fremdartige oder das Konventionelle, nicht empfindet, und diese Empfindung muß sich notwendig steigern, je weiter der Betrachtende zeitlich entfernt steht.

Für den Historiker, der das Wertvolle und Bleibende festzustellen hat — und das ist seine höchste Aufgabe — ergiebt sich aus diesen Verhältnissen die notwendige Forderung, sich nicht an Worte zu klammern, sondern das Wesentliche zu ermitteln. Der „ganze" Christus, das „ganze" Evangelium, wenn man unter dieser Devise das äußere Bild in allen seinen Zügen versteht und zur Nachachtung aufstellt, sind ebenso schlimme und täuschende Schlagworte wie der „ganze" Luther u. a. Schlimm sind sie, weil sie knechten, und täuschend sind sie, weil selbst die, die sie ausgeben, nicht daran denken, mit ihnen Ernst zu machen, und versuchten sie es, sie vermöchten es nicht. Sie vermögen es nicht, weil sie nicht aufhören können als Kinder ihrer Zeit zu empfinden, zu erkennen und zu urteilen.

Es sind hier nur zwei Möglichkeiten: entweder das Evan-

gelium ist in allen Stücken identisch mit seiner ersten Form: dann ist es mit der Zeit gekommen und mit ihr gegangen; oder aber es enthält immer Gültiges in geschichtlich wechselnden Formen. Das letztere ist das Richtige. Die Kirchengeschichte zeigt bereits in ihren Anfängen, daß das „Urchristentum" untergehen mußte, damit das „Christentum" bliebe; so ist auch später noch eine Metamorphose auf die andere gefolgt. Von Anfang an galt es Formeln abzustreifen, Hoffnungen zu korrigieren und Empfindungsweisen zu ändern, und dieser Prozeß kommt niemals zur Ruhe. Eben dadurch aber, daß wir, wie den Anfang, so den ganzen Verlauf überschauen, verstärken wir unseren Maßstab für das Wesentliche und wahrhaft Wertvolle.

Wir verstärken ihn — aber wir brauchen ihn nicht erst der Geschichte der Folgezeit zu entnehmen. Die Sache selbst giebt ihn an die Hand. Wir werden sehen, daß das Evangelium im Evangelium etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes ist, daß man es nicht leicht verfehlen kann. Es sind nicht weitschichtige, methodische Anweisungen und breite Einleitungen nötig, um den Weg zu ihm zu finden. Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können. Und mag es auch an manchen einzelnen Punkten nicht ganz leicht sein, Bleibendes und Vergängliches, Prinzipielles und bloß Historisches zu unterscheiden — es soll uns nicht so gehen wie jenem Kinde, welches, nach dem Kerne suchend, einen Wurzelstock so lange entblätterte, bis es nichts mehr in der Hand hatte und einsehen mußte, daß eben die Blätter der Kern selbst waren. Auch die Geschichte der christlichen Religion kennt solche Bemühungen; aber sie verschwinden gegenüber den anderen, durch welche uns eingeredet werden sollte, hier gebe es weder Kern noch Schale, weder Wachstum noch Absterben, sondern alles sei gleich wertvoll und alles bleibend.

Wir werden demnach in diesen Vorlesungen erstlich von dem Evangelium Jesu Christi handeln, und diese Aufgabe wird uns am längsten beschäftigen. Wir werden sodann zeigen, welchen Eindruck er selbst und sein Evangelium auf die erste Generation seiner Jünger gemacht hat. Wir werden endlich die Hauptwandlungen des Christlichen in der Geschichte verfolgen und die großen Typen

zu erkennen suchen. Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen, kontrolliert an dem Evangelium, und wiederum die Grundzüge des Evangeliums, kontrolliert an der Geschichte, werden uns, so dürfen wir hoffen, dem Kerne der Sache nahe bringen. In dem Rahmen einer Vorlesung von wenig Stunden kann freilich überall nur das Wichtigste hervorgehoben werden; aber vielleicht ist es nicht ohne Gewinn, einmal nur die starken Züge und die Höhepunkte des Reliefs ins Auge zu fassen und, unter Zurückstellung alles Sekundären, den gewaltigen Stoff in einer Konzentration zu betrachten. Selbst davon werden wir absehen und absehen dürfen, einleitend uns über das Judentum und seine äußere und innere Lage zu verbreiten und über die griechisch-römische Welt uns auszusprechen. Selbstverständlich werden wir nie unsern Blick ihnen gegenüber verschließen dürfen — sie müssen uns vielmehr immer im Sinne sein —, aber weitschichtige Darlegungen sind hier nicht nötig. Die Predigt Jesu wird uns auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint, und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die „Zeitgeschichte" zurückführen, unbedeutend werden. Diese Behauptung mag Ihnen paradox erscheinen; denn gerade heute wieder wird uns mit der Miene, als handle es sich um eine neue Entdeckung, eindringlich versichert, man könne die Predigt Jesu nicht verstehen, ja überhaupt nicht richtig wiedergeben, wenn man sie nicht im Zusammenhang der damaligen jüdischen Lehren betrachte und diese allen zuvor aufrolle. An dieser Behauptung ist sehr viel Wahres, und sie ist doch, wie sich zeigen wird, unrichtig. Vollends falsch aber wird sie, wenn sie sich zu der blendenden These steigert, das Evangelium sei nur als die Religion einer verzweifelten Volksgruppe begreiflich; es sei die letzte Anstrengung einer decadenten Zeit, die nach dem notgedrungenen Verzicht auf diese Erde nun den Himmel zu stürmen versucht und dort Bürgerrecht fordert — eine Religion des Miserabilismus! Nur merkwürdig, daß die wirklich Verzweifelten sie eben nicht aufnahmen, sondern bekämpften; merkwürdig, daß die Führenden, soweit wir sie kennen, wahrlich nicht die Züge schwächlicher Desperation tragen; am merkwürdigsten, daß sie auf diese Erde und ihre Güter zwar verzichten, aber in Heiligkeit und Liebe einen Bruderbund gründen, der dem großen Elend der Menschheit den Krieg erklärt. So oft ich die Evangelien wieder lese und über-

schlage, um so mehr treten mir die zeitgeschichtlichen Spannungen, in denen das Evangelium gestanden hat und aus denen es hervorgetreten ist, zurück. Ich zweifle nicht, daß schon der Stifter den Menschen ins Auge gefaßt hat, in welcher äußeren Lage er sich auch immer befinden mochte — den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er im Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im Geiste. Das ist die Souveränetät des Evangeliums, daß es letztlich alle diese Gegensätze unter sich weiß und über ihnen steht; denn es sucht in jedem den Punkt auf, der von allen diesen Spannungen nicht betroffen wird. Bei Paulus ist das ganz klar — wie ein König beherrscht er innerlich die irdischen Dinge und Verhältnisse und will sie so beherrscht sehen. Jene These von dem decadenten Zeitalter und der Religion der Elenden mag geeignet sein, in einen äußeren Vorhof einzuführen; sie mag auch richtig auf ursprünglich Formgebendes hinweisen; wenn sie sich aber als Schlüssel für das Verständnis dieser Religion selbst anbietet, ist sie abzulehnen. Sie ist übrigens mit diesem Anspruch nur die Anwendung einer allgemeinen geschichtlichen Mode, die freilich länger in der Geschichtschreibung herrschen wird als andere Moden, weil mit ihren Mitteln in der That manches Dunkle erhellt werden kann. Aber an den Kern der Sache reichen ihre Jünger nicht heran, im stillen mutmaßend, daß es einen solchen Kern überhaupt nicht giebt.

Zum Schluß lassen Sie mich noch einen wichtigen Punkt kurz berühren: absolute Urteile vermögen wir in der Geschichte nicht zu fällen. Dies ist eine Einsicht, die uns heute — ich sage mit Absicht: heute — deutlich und unumstößlich ist. Die Geschichte kann nur zeigen, wie es gewesen ist, und auch, wo wir das Geschehene durchleuchten, zusammenfassen und beurteilen, dürfen wir uns nicht anmaßen, absolute Werturteile als Ergebnisse reiner geschichtlichen Betrachtung abstrahieren zu können. Solche schafft immer nur die Empfindung und der Wille; sie sind eine subjektive That. Die Verwechslung, als könnte die Erkenntnis sie erzeugen, stammt aus jener langen, langen Epoche, in der man vom Wissen und der Wissenschaft alles erwartete, in der man glaubte, man könne diese so ausdehnen, daß sie alle Bedürfnisse des Geistes und Herzens umspannt und befriedigt. Das vermag sie nicht. Zentner-

schwer fällt diese Einsicht in manchen Stunden heißer Arbeit auf unsere Seele, und doch — wie verzweifelt stünde es um die Menschheit, wenn der höhere Friede, nach dem sie verlangt, und die Klarheit, Sicherheit und Kraft, um die sie ringt, abhängig wären von dem Maße des Wissens und der Erkenntnis!

Zweite Vorlesung.

Wir handeln im ersten Abschnitte unserer Darlegung von der Verkündigung Jesu nach ihren Grundzügen. Zu diesen Grundzügen gehört auch die Form, wie er das verkündet hat, was er lehrte. Wir werden sehen, ein wie wesentlicher Teil seiner Eigenart hier zu Tage getreten ist; denn „er predigte gewaltig, nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer". Doch bevor ich auf diese Grundzüge eingehe, halte ich mich für verpflichtet, Sie in kurzen Worten über die Quellen zu orientieren.

Unsere Quellen für die Verkündigung Jesu sind — einige wichtige Nachrichten bei dem Apostel Paulus abgerechnet — die drei ersten Evangelien. Alles übrige, was wir unabhängig von diesen Evangelien über die Geschichte und Predigt Jesu wissen, läßt sich bequem auf eine Quartseite schreiben, so gering an Umfang ist es. Insonderheit darf das vierte Evangelium, welches nicht von dem Apostel Johannes herrührt und herrühren will, als eine geschichtliche Quelle im gemeinen Sinn des Wortes nicht benutzt werden. Der Verfasser hat mit souveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgestellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden selbstthätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illustriert. Daher darf sein Werk, obgleich ihm eine wirkliche, wenn auch schwer erkennbare Überlieferung nicht ganz fehlt, als Quelle für die Geschichte Jesu kaum irgendwo in Anspruch genommen werden; nur weniges ist ihm, und mit Behutsamkeit, zu entnehmen. Dagegen ist es eine Quelle ersten Ranges für die Beantwortung der Frage, welche lebendige Anschauungen der

Person Jesu, welches Licht und welche Wärme das Evangelium entbunden hat.

Vor sechzig Jahren glaubte David Friedrich Strauß, die Geschichtlichkeit auch der drei ersten Evangelien fast in jeder Hinsicht aufgelöst zu haben. Es ist der historisch-kritischen Arbeit zweier Generationen gelungen, sie in großem Umfange wiederherzustellen. Allerdings, auch diese Evangelien sind nicht Geschichtswerke; sie sind nicht geschrieben, um einfach zu berichten, wie es gewesen, sondern sie sind Bücher für die Evangelisation. Ihre Absicht ist, Glauben an die Person und Mission Jesu Christi zu erwecken, und die Schilderung seiner Reden und Thaten sowie die Zurückbeziehung auf das Alte Testament dient diesem Zwecke. Dennoch sind sie als Geschichtsquellen nicht unbrauchbar, zumal da ihr Zweck kein von außen entlehnter ist, sondern mit den Absichten Jesu zum Teil zusammenfällt. Was man aber sonst noch als große leitende Tendenzen den Evangelisten zugeschrieben hat, hat sich samt und sonders nicht bewährt, wenn auch im einzelnen noch manche Nebenabsichten gewaltet haben mögen. Die Evangelien sind keine „Parteischriften", und ferner, sie sind auch noch nicht durchgreifend von dem griechischen Geiste bestimmt. Sie gehören ihrem wesentlichen Inhalte nach noch der ersten, jüdischen Epoche des Christentums an, jener kurzen Epoche, die wir als die paläontologische bezeichnen können. Es ist eine der dankenswertesten Fügungen der Geschichte, daß wir noch Berichte aus dieser Zeit besitzen, wenn auch die Fassung und Niederschrift, wie sie in dem ersten und dritten Evangelium vorliegt, sekundär sind. Der einzigartige Charakter der Evangelien ist heute von der Kritik allgemein anerkannt. Vor allem heben sie sich durch die Art der Erzählung von aller nachfolgenden Schriftstellerei ab. Diese litterarische Gattung, teils nach Analogie der jüdischen Lehrer-Erzählungen, teils durch das katechetische Bedürfnis gestaltet, diese so einfache und eindrucksvolle Form der Darstellung konnte schon nach einigen Jahrzehnten nicht mehr rein reproduziert werden. Seitdem das Evangelium auf den weiten griechisch-römischen Boden übergetreten war, eignete es sich die litterarischen Formen der Griechen an, und man empfand nun den Evangelienstil als etwas Fremdes, aber Erhabenes. Liegt doch die griechische Sprache gleichsam nur wie ein durchsichtiger Schleier über diesen Schriften, deren Inhalt sich auch mit leichter Mühe in das Hebräische oder Aramäische zurückübertragen läßt. Daß

wir hier in der Hauptsache primäre Überlieferung vor uns haben, ist unverkennbar.

Wie fest der Form nach diese Überlieferung war, das bezeugt uns das dritte Evangelium. Es ist, wahrscheinlich in der Zeit Domitian's, von einem Griechen geschrieben, und in dem zweiten Teile seines Werkes, der Apostelgeschichte, — übrigens schon in der Vorrede zum ersten — beweist er uns, daß ihm die Büchersprache seines Volkes vertraut war, und er ein vortrefflicher Stilist gewesen ist. Aber in der evangelischen Erzählung hat er nicht gewagt, den ihm überlieferten Typus zu verlassen: er erzählt in der Sprache, der Satzverbindung, dem Kolorit, ja in vielem Detail genau so wie Marcus und Matthäus; nur die gröbsten, dem gebildeten Geschmack anstößigen Wendungen und Worte hat er mit schonender Hand korrigiert. Aber noch etwas ist uns in seinem Evangelium bemerkenswert: er versichert im Eingang, daß er „allem genau" nachgegangen sei und viele Darstellungen eingesehen habe. Prüfen wir ihn aber auf seine Quellen, so finden wir, daß er sich hauptsächlich an das Marcusevangelium und an eine Quelle, die wir auch im Matthäusevangelium wieder finden, gehalten hat. Diese beiden Schriften schienen ihm, dem respektablen Geschichtschreiber, als die vorzüglichsten in der Menge der übrigen. Das bietet eine gute Gewähr für sie. Der Historiker hat diese Überlieferung durch keine andere zu ersetzen für möglich oder für nötig befunden.

Und noch eines — diese Überlieferung ist, abgesehen von der Leidensgeschichte, nahezu ausschließlich galiläisch. Wenn dieser geographische Horizont nicht wirklich der beherrschende in der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen wäre, hätte die Überlieferung nicht so berichten können; denn jede stilisierte Geschichtserzählung hätte ihn hauptsächlich in Jerusalem thätig sein lassen. So hat auch das vierte Evangelium erzählt. Daß unsre drei ersten Evangelien von Jerusalem fast ganz absehen, erweckt ein gutes Vorurteil für sie.

Allerdings, gemessen mit dem Maßstab der „Übereinstimmung, Inspiration und Vollständigkeit", lassen diese Schriften sehr viel zu wünschen übrig, und auch nach einem menschlicheren Maßstab beurteilt, leiden sie an nicht wenigen Unvollkommenheiten. Zwar grobe Eintragungen aus einer späteren Zeit finden sich nicht — es wird immer denkwürdig bleiben, daß wiederum nur das vierte Evangelium Griechen nach Jesum fragen läßt —, aber hin und

her spiegeln sich doch auch in ihnen die Verhältnisse der Urgemeinde und die Erfahrungen, die sie in späterer Zeit gemacht hat. Doch ist man heute schneller mit solchen Ausdeutungen bei der Hand als nötig ist. Ferner hat die Überzeugung, daß sich in der Geschichte Jesu die alttestamentliche Weissagung erfüllt habe, trübend auf die Überlieferung gewirkt. Endlich erscheint das wunderbare Element in manchen Erzählungen offenbar gesteigert. Dagegen hat sich die Behauptung von Strauß, die Evangelien enthielten sehr viel „Mythisches“, nicht bewahrheitet, selbst wenn man den sehr unbestimmten und fehlerhaften Begriff des Mythischen, den Strauß in Anwendung bringt, gelten läßt. Fast nur in der Kindheitsgeschichte, und auch da nur spärlich, läßt es sich nachweisen. Alle diese Trübungen reichen nicht bis in das Innerste der Berichte hinein; nicht wenige von ihnen korrigieren sich für den Betrachtenden leicht, teils durch Vergleichung der Evangelien untereinander, teils durch das gesunde, an geschichtlichem Studium gereifte Urteil.

Aber das Wunderbare, alle diese Wunderberichte! Nicht nur Strauß, sondern auch viele andere haben sich durch sie so abschrecken lassen, daß sie ihretwegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien rund verneint haben. Wiederum ist es ein großer Fortschritt, den die geschichtliche Wissenschaft im letzten Menschenalter gemacht hat, daß sie jene Erzählungen verständnisvoller und wohlwollender zu beurteilen gelernt hat und daher auch Wunderberichte als geschichtliche Quellen zu würdigen und zu verwerten vermag. Ich bin es Ihnen und der Sache schuldig, die Stellung, welche die geschichtliche Wissenschaft heute zu jenen Berichten einnimmt, kurz zu präzisieren.

Erstlich, wir wissen, daß die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren. Man fühlte und sah sich von Wundern umgeben — keineswegs nur in der Sphäre der Religion. Wir sind heute, abgesehen von einigen Spiritisten, gewohnt, die Wunderfrage ausschließlich mit der Religionsfrage in Beziehung zu setzen. In jener Zeit war es anders. Der Quellen, aus denen Wunder sprudelten, gab es viele. Irgend eine Gottheit wurde allerdings wohl bei jedem als wirksam vermutet — der Gott thut das Mirakel —; aber nicht zu jedem Gott stand man in einem religiösen Verhältnis. Den strengen Begriff ferner, den wir mit dem Worte Wunder verbinden, kannte man damals noch nicht; erst mit der Erkenntnis von Naturgesetzen und ihrer Geltung hat er sich

eingestellt. Bis dahin gab es keine sichere Einsicht in das, was möglich und unmöglich, was Regel und was Ausnahme sei. Wo darüber aber Unklarheit herrscht, bezw. wo diese Frage überhaupt noch nicht scharf gestellt wird, da giebt es keine Wunder im strengen Sinn des Worts. Eine Durchbrechung des Naturzusammenhangs kann von niemandem empfunden werden, der noch nicht weiß, was Naturzusammenhang ist. So konnten die Mirakel für jene Zeit gar nicht die Bedeutung haben, die sie für uns hätten, wenn es welche gäbe. Für sie waren alle Wunder eigentlich nur außerordentliche Ereignisse, und bildeten sie auch eine Welt für sich, so stand es eben fest, daß diese andere Welt an unzähligen Stellen in die unsrige geheimnisvoll eingreift. Nicht nur Götterboten, sondern auch Magier und Charlatane beherrschen einen Teil der wunderbaren Kräfte. Welche Bedeutung „Wunderthaten" haben, war daher eine Kontroverse, die nie zur Ruhe kam: bald wertete man sie sehr hoch und verknüpfte sie auch mit dem Kern der Religion, bald sprach man geringschätzig von ihnen.

Zweitens, wir wissen jetzt, daß von hervorragenden Personen Wunder berichtet worden sind nicht erst lange nach ihrem Tode, auch nicht erst nach mehreren Jahren, sondern sofort, oft schon am nächsten Tage. Berichte lediglich deshalb als ganz unbrauchbar zu verwerfen oder in eine spätere Zeit zu rücken, weil sie auch Wundererzählungen enthalten, entspringt einem Vorurteil.

Drittens, wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allgemeinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinn, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhangs, keine Wunder geben kann. Aber wir erkennen auch, daß der religiöse Mensch — wenn ihn wirklich die Religion durchdringt und er nicht nur an die Religion anderer glaubt —, dessen gewiß ist, daß er nicht eingeschlossen ist in einen blinden und brutalen Naturlauf, sondern daß dieser Naturlauf höheren Zwecken dient, bezw. daß man ihm durch eine innere, göttliche Kraft so zu begegnen vermag, daß „alles zum Besten dienen muß". Diese Erfahrung — ich möchte sie in das Wort zusammenfassen: wir können frei werden von der Macht und vom Dienst des vergänglichen Wesens — wird an den einzelnen Erlebnissen immer wieder wie ein Wunder empfunden werden; sie ist von jeder höheren Religion unabtrennlich: diese würde zusammenstürzen, wenn sie sie aufgäbe. Jene Erfahrung gilt aber ebenso

für das Leben des einzelnen wie für den großen Gang der Menschheitsgeschichte. Wie streng und klar muß aber dann das Denken eines religiösen Menschen sein, wenn er trotzdem an der Erkenntnis der Unverbrüchlichkeit des raumzeitlichen Geschehens festhält! Wer kann sich wundern, daß selbst hohe Geister die Gebiete nicht rein zu scheiden vermögen? Und da wir alle in erster Linie nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen leben und in einer Bildersprache — wie läßt es sich vermeiden, daß wir das Göttliche und das, was zur Freiheit führt, auffassen als eine mächtige Kraft, die in den Naturzusammenhang eingreift, ihn durchbricht oder aufhebt? Diese Vorstellung, obgleich sie nur der Phantasie angehört und bildlich ist, wird, so scheint es, bleiben, solange es Religion giebt.

Viertens endlich, der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich; aber die Kräfte, die in ihm thätig sind und mit anderen Kräften in Wechselwirkung stehen, kennen wir längst noch nicht alle. Wir kennen noch nicht einmal die materiellen Kräfte lückenlos und den Spielraum ihrer Wirkungen; wir wissen aber noch viel weniger von den psychischen Kräften. Wir sehen, daß ein fester Wille und ein überzeugter Glaube einwirken auch auf das leibliche Leben und Erscheinungen hervorrufen, die uns wie Wunder anmuten. Wer hat hier bisher den Bereich des Möglichen und Wirklichen sicher abgemessen? Niemand. Wer kann sagen, wie weit die Einwirkungen der Seele auf die Seele und der Seele auf den Körper reichen? Niemand. Wer darf noch behaupten, daß all das, was auf diesem Gebiete an Auffallendem zu Tage tritt, nur auf Täuschung und Irrtum beruht? Gewiß, es geschehen keine Wunder, aber des Wunderbaren und Unerklärlichen giebt es genug. Weil wir das heute wissen, sind wir auch vorsichtiger und im Urteil zurückhaltender geworden gegenüber Wunderberichten aus dem Altertum. Daß die Erde in ihrem Lauf je stille gestanden, daß eine Eselin gesprochen hat, ein Seesturm durch ein Wort gestillt worden ist, glauben wir nicht und werden es nie wieder glauben; aber daß Lahme gingen, Blinde sahen und Taube hörten, werden wir nicht kurzer Hand als Illusion abweisen.

Aus diesen Andeutungen mögen Sie selbst die richtige Stellung zu den evangelischen Wunderberichten entwickeln und das Facit ziehen. Im einzelnen, d. h. bei der Anwendung auf die konkreten Wundererzählungen, wird immer eine gewisse Unsicherheit nachbleiben. Soviel ich sehe, lassen sich hier folgende Gruppen

bilden: 1. Wunderberichte, die aus Steigerungen natürlicher, eindrucksvoller Vorgänge entstanden sind, 2. Wunderberichte, die aus Reden und Gleichnissen oder aus der Projektion innerer Vorgänge in die Außenwelt entstanden sind, 3. solche, die dem Interesse, alttestamentliche Berichte erfüllt zu sehen, entstammt sind, 4. von der geistigen Kraft Jesu gewirkte, überraschende Heilungen, 5. Undurchdringliches. Sehr beachtenswert ist es aber, daß Jesus selbst auf seine Wunderthaten nicht das entscheidende Gewicht gelegt hat, welches schon der Evangelist Marcus und die anderen alle ihnen beilegen. Hat er doch klagend und anklagend ausgerufen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht!" Wer diese Worte gesprochen hat, kann nicht der Meinung gewesen sein, der Glaube an seine Wunder sei die rechte oder gar die einzige Brücke zur Anerkennung seiner Person und seiner Mission; er muß vielmehr über sie wesentlich anders gedacht haben als seine Evangelisten. Und die merkwürdige Thatsache, die eben diese Evangelisten, ohne ihre Tragweite zu würdigen, überliefert haben: „Jesus konnte daselbst kein Wunder thun; denn sie glaubten ihm nicht", zeigt noch von einer anderen Seite her, wie vorsichtig wir die Wundererzählungen aufzunehmen und in welche Sphäre wir sie zu rücken haben.

Es folgt aus alledem, daß wir uns nicht hinter die evangelischen Wunderberichte verschanzen dürfen, um dem Evangelium zu entfliehen. Trotz jener Erzählungen, ja zum Teil auch in ihnen tritt uns hier eine Wirklichkeit entgegen, die auf unsere Teilnahme Anspruch erhebt. Studieren Sie sie und lassen Sie sich nicht abschrecken durch diese oder jene Wundergeschichte, die Sie fremd und frostig berührt. Was Ihnen hier unverständlich ist, das schieben Sie ruhig beiseite. Vielleicht müssen Sie es für immer unbeachtet lassen, vielleicht geht es Ihnen später in einer ungeahnten Bedeutung auf. Noch einmal sei es gesagt: lassen Sie sich nicht abschrecken! Die Wunderfrage ist etwas relativ Gleichgültiges gegenüber allem anderen, was in den Evangelien steht. Nicht um Mirakel handelt es sich, sondern um die entscheidende Frage, ob wir hilflos eingespannt sind in eine unerbittliche Notwendigkeit, oder ob es einen Gott giebt, der im Regimente sitzt und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden kann.

Unsere Evangelien erzählen uns bekanntlich keine Entwicklungs-

geschichte Jesu; sie berichten nur von seiner öffentlichen Wirksamkeit. Zwei Evangelien enthalten allerdings eine Vorgeschichte (Geburtsgeschichte), aber wir dürfen sie unbeachtet lassen; denn selbst wenn sie Glaubwürdigeres enthielte als sie wirklich enthält, wäre sie für unsere Zwecke so gut wie bedeutungslos. Die Evangelisten selbst nämlich weisen niemals auf sie zurück oder lassen Jesum selbst sich auf jene Vorgänge zurückbeziehen. Im Gegenteil — sie erzählen, daß die Mutter und Geschwister Jesu von seinem Auftreten völlig überrascht gewesen seien und sich nicht in dasselbe zu finden vermocht haben. Auch Paulus schweigt, so daß wir gewiß sein können, daß die älteste Überlieferung die Geburtsgeschichten nicht gekannt hat.

Wir wissen nichts von der Geschichte Jesu in den ersten dreißig Jahren seines Lebens. Ist das nicht eine schreckliche Ungewißheit? Was bleibt uns, wenn wir unsere Aufgabe mit dem Eingeständnis beginnen müssen, daß wir kein Leben Jesu zu schreiben vermögen? Wie können wir aber die Geschichte eines Mannes schreiben, von dessen Entwickelung wir gar nichts wissen, und von dessen Leben uns nur ein oder zwei Jahre bekannt sind? Nun, so gewiß unsre Quellen für eine „Biographie“ nicht ausreichen, so inhaltsreich sind sie doch in anderer Beziehung, und auch ihr Schweigen über die ersten dreißig Jahre lehrt uns etwas. Inhaltsreich sind sie, weil sie uns über drei wichtige Punkte Aufschluß geben; denn sie bieten uns erstlich ein anschauliches Bild von der Predigt Jesu, sowohl in Hinsicht der Grundzüge als der Anwendung im einzelnen; sie berichten zweitens den Ausgang seines Lebens im Dienste seines Berufs, und sie schildern uns drittens den Eindruck, den er auf seine Jünger gemacht hat und den sie fortgepflanzt haben.

Das sind in der That drei bedeutende, ja es sind die entscheidenden Punkte. Weil wir hier klar sehen, ist es möglich, ein Charakterbild Jesu zu zeichnen oder — bescheidener gesprochen: der Versuch ist nicht aussichtslos, zu erkennen, was er gewollt hat, wie er gewesen ist und was er uns bedeutet.

Was aber jene dreißig Jahre des Schweigens betrifft, so entnehmen wir unseren Evangelien, daß Jesus nicht für nötig befunden hat, seinen Jüngern darüber etwas mitzuteilen. Aber negativ vermögen wir hier doch manches zu sagen. Erstlich, es ist sehr unwahrscheinlich, daß er durch die Schulen der Rabbinen gegangen

ist; nirgendwo spricht er wie einer, der sich technisch-theologische Bildung und die Kunst gelehrter Exegese angeeignet hat. Wie deutlich erkennt man dagegen aus den Briefen des Apostels Paulus, daß er zu den Füßen theologischer Lehrer gesessen! Bei Jesus finden wir nichts hiervon, es machte daher Aufsehen, daß er überhaupt in den Schulen auftrat und lehrte. In der heiligen Schrift lebte und webte er, aber nicht wie ein berufsmäßiger Lehrer.

Ferner, zu den Essenern, einem merkwürdigen jüdischen Mönchsorden, kann er keine Beziehungen gehabt haben. Hätte er ja welche besessen, so wäre er einer jener Schüler gewesen, die die Abhängigkeit von ihren Meistern dadurch bewähren, daß sie das Gegenteil von dem verkündigen und thun, was sie gelernt haben. Die Essener hielten auf gesetzliche Reinheit bis zum Äußersten und schlossen sich strenge nicht nur gegen die Unreinen, sondern auch gegen die Laxeren ab. Ihre peinliche Absonderung, das Wohnen in bestimmten Ortschaften, ihre täglichen zahlreichen Waschungen lassen sich nur von hier aus verstehen. Bei Jesus finden wir den vollen Gegensatz zu dieser Lebensweise: er sucht die Sünder auf und ißt mit ihnen. Schon dieser fundamentale Unterschied macht es sicher, daß er den Essenern ganz fern gestanden hat. In den Zielen und Mitteln ist er von ihnen geschieden. Wenn er in manchen Einzelanweisungen an seine Jünger mit ihnen zusammenzutreffen scheint, so sind das zufällige Berührungen; denn die Motive waren völlig andere.

Weiter, wenn nicht alles trügt, liegen hinter der uns offenbaren Zeit des Lebens Jesu keine gewaltigen Krisen und Stürme, kein Bruch mit seiner Vergangenheit. Nirgendwo in seinen Sprüchen und Reden, mag er drohen und strafen oder freundlich locken und rufen, mag er von seinem Verhältnis zum Vater oder zur Welt sprechen, bemerkt man überstandene innere Umwälzungen oder die Narben eines furchtbaren Kampfes. Wie selbstverständlich, als könnte es nicht anders sein, strömt alles bei ihm hervor — so bricht der Quell aus den Tiefen der Erde, klar und ungehemmt. Nun zeige man uns den Menschen, der mit dreißig Jahren so sprechen kann, wenn er heiße Kämpfe hinter sich hat, Seelenkämpfe, in denen er schließlich das verbrannt hat, was er einst angebetet, und das angebetet, was er verbrannt hat! Man zeige uns den Menschen, der mit seiner Vergangenheit gebrochen hat, um dann auch die anderen zur Buße zu rufen, der aber dabei von seiner

eigenen Buße niemals spricht! Diese Beobachtung schließt es aus, daß sein Leben in inneren Kontrasten verlaufen ist, mag es auch an tiefen Bewegungen, an Versuchungen und Zweifeln nicht gefehlt haben.

Endlich noch eines — das Lebensbild und die Reden Jesu zeigen kein Verhältnis zum Griechentum. Fast muß man sich darüber wundern; denn Galiläa war voll von Griechen, und griechisch wurde damals in vielen seiner Städte gesprochen, etwa wie heute in Finnland schwedisch. Griechische Lehrer und Philosophen gab es daselbst, und es ist kaum denkbar, daß Jesus ihrer Sprache ganz unkundig gewesen ist. Aber daß er irgendwie von ihnen beeinflußt worden, daß die Gedanken Plato's oder der Stoa, sei es auch nur in irgend welcher populären Umbildung, an ihn gekommen sind, läßt sich schlechterdings nicht behaupten. Freilich, wenn der religiöse Individualismus, Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott, wenn der Subjektivismus, wenn die volle Selbstverantwortlichkeit des einzelnen, wenn die Loslösung des Religiösen von dem Politischen — wenn das alles nur griechisch ist, dann steht auch Jesus in dem Zusammenhang der griechischen Entwicklung, dann hat auch er reine griechische Luft geatmet und aus den Quellen der Griechen getrunken. Aber es läßt sich nicht nachweisen, daß nur auf dieser Linie, nur im Volke der Hellenen, diese Entwicklung stattgefunden hat; das Gegenteil läßt sich vielmehr zeigen: auch andere Nationen sind zu ähnlichen Erkenntnissen und Stimmungen fortgeschritten — fortgeschritten allerdings in der Regel erst, nachdem Alexander der Große die Schlagbäume und Zäune, welche die Völker trennten, niedergerissen hatte. Das griechische Element ist gewiß in der Mehrzahl der Fälle der befreiende und fördernde Faktor auch für sie gewesen. Aber ich glaube nicht, daß der Psalmist, der die Worte gesprochen hat: „Herr, wenn ich nur Dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde" — je etwas von Sokrates oder von Plato gehört hat.

Genug, aus dem Schweigen über die dreißig ersten Jahre Jesu und aus dem, was die Evangelien von der Zeit seiner Berufswirksamkeit nicht berichten, läßt sich Wichtiges lernen.

Er lebte in der Religion, und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken, war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen, und doch — er hat nicht

gesprochen wie ein Schwärmer und Fanatiker, der nur einen rotglühenden Punkt sieht und dem die Welt und alles, was in ihr ist, deshalb verschwindet. Er hat seine Predigten gesprochen und in die Welt geschaut mit dem frischen und hellen Auge für das große und kleine Leben, das ihn umgab. Er verkündigte, daß der Gewinn der ganzen Welt nichts bedeute, wenn die Seele Schaden nähme, und er ist doch herzlich und teilnehmend geblieben für alles Lebendige. Das ist das Erstaunlichste und Größte! Seine Rede, gewöhnlich in Gleichnisse und Sprüche gefaßt, zeigt alle Grade menschlicher Rede und die ganze Stufenleiter der Affekte. Die härtesten Töne leidenschaftlicher Anklage und zornigen Gerichts, ja selbst die Ironie, verschmäht er nicht; aber sie müssen doch die Ausnahme gebildet haben. Eine stille, gleichmäßige Sammlung, alles auf ein Ziel gerichtet, beherrscht ihn. In der Ekstase spricht er niemals, und den Ton aufgeregter Prophetenrede findet man selten. Mit der größten Mission betraut, bleibt sein Auge und Ohr für jeden Eindruck des Lebens um ihn offen — ein Beweis intensiver Ruhe und geschlossener Sicherheit. „Trauern und Weinen, Lachen und Hüpfen, Reichtum und Armut, Hunger und Durst, Gesundheit und Krankheit, Kinderspiel und Politik, Sammeln und Zerstreuen, Abreise vom Haus, Herberge und Heimkehr, Hochzeit und Totentrauer, der Luxusbau der Lebenden und das Grabmal des Toten, der Säemann und der Schnitter auf dem Felde, der Winzer in den Reben, die müßigen Arbeiter auf den Märkten, der suchende Hirt auf dem Felde, der Perlen handelnde Kaufmann auf der See und wieder daheim die Sorge des Weibes um Weizenmehl und Sauerteig oder um eine verlorene Drachme, die Klage der Witwe vor dem mürrischen Amtmann, die irdische Speise und ihr Vergehen, das geistige Verhältnis von Lehrer und Schüler; hier Königsglanz und Herrschsucht der Machthaber, dort Kindesunschuld und Dienerfleiß — all diese Bilder beleben seine Reden und machen sie anschaulich auch für Kinder am Geist." Sie sagen mehr als nur dies, daß er in Bildern und Gleichnissen gesprochen hat. Sie zeigen eine innere Freiheit und Heiterkeit der Seele inmitten der höchsten Anspannung, wie sie kein Prophet vor ihm besessen hat. Sein Auge weilt freundlich auf den Blumen und Kindern, auf der Lilie des Feldes — Salomo in aller seiner Pracht ist nicht also bekleidet gewesen —, auf den Vögeln unter dem Himmel und den Sperlingen auf dem Dach. Das Überweltliche, in dem er lebte,

zerstörte ihm diese Welt nicht; nein, alles in ihr bezog er auf den Gott, den er kannte, und sah es in ihm geschützt und bewahrt: „Euer Vater im Himmel ernährt sie.“ Die Gleichnisrede ist ihm die vertrauteste. Unmerklich aber gehen Gleichnis und Teilnahme ineinander über. Er, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, spricht doch nicht wie einer, der mit allem gebrochen hat, nicht wie ein heroischer Büßer, nicht wie ein ekstatischer Prophet, sondern wie ein Mann, der Ruhe und Friede hat für seine Seele, und der andere zu erquicken vermag. Er schlägt die gewaltigsten Töne an; er stellt den Menschen vor eine unerbittliche Entscheidung; er läßt ihm keinen Ausweg, und wiederum — das Erschütterndste ist ihm wie selbstverständlich, und er spricht es wie das Selbstverständliche aus; er kleidet es in die Sprache, in der eine Mutter zu ihrem Kinde spricht.

Dritte Vorlesung.

Wir haben in der vorigen Vorlesung von unseren Evangelien gesprochen und von ihrem Schweigen über die Entwicklung Jesu. Wir haben daran eine kurze Charakteristik der Predigtweise Jesu angeschlossen. Wir sahen, er hat wie ein Prophet gesprochen, und doch nicht wie ein Prophet. Friede, Freudigkeit und Gewißheit atmen seine Worte. Er drängt auf Kampf und Entscheidung — „Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz" —, und doch erscheint alles in dem ruhigen Gleichmaß der Gleichnisse: unter der Sonne Gottes und dem Tau des Himmels soll alles wachsen und werden bis zur Ernte. Er lebte in dem steten Bewußtsein der Gottesnähe. Seine Speise war, den Willen Gottes zu thun. Aber — und das schien uns das Größte und das Siegel seiner inneren Freiheit — er hat nicht wie ein heroischer Büßer gesprochen oder wie ein Asket, der die Welt von sich gestoßen hat. Sein Auge ruhte freundlich auf allem Erscheinenden, und er sah es, wie es sich giebt, in seinen bunten und wechselnden Farben. Er adelte es in seinen Parabeln; er schaute hindurch durch den Schleier des Irdischen und erkannte überall die Hand des lebendigen Gottes.

Als er auftrat, war ein anderer vor ihm bereits am Werke im jüdischen Volke: Johannes der Täufer. An den Ufern des Jordan war in wenigen Monaten eine große Bewegung entstanden. Sie war ganz verschieden von jenen messianischen Bewegungen, die bereits seit mehreren Generationen stoßweise das Volk in Atem gehalten hatten. Zwar auch dieser Täufer verkündigte: „Das Reich Gottes ist nahe", und das hieß nichts anderes als der Tag des

Herrn, das Gericht, das Ende kommt nun. Aber Johannes kündete diesen Tag nicht an als einen Gerichtstag, an welchem Gott endlich die Vergeltung über die Heidenwelt bringen und sein eigenes Volk erhöhen werde, sondern er prophezeite ihn als den Gerichtstag für eben dieses Volk. „Wer hat euch gewiesen, daß ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet? Denket nur nicht, daß ihr bei euch wollt sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. Es ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt." Nicht die Abrahamskindschaft, sondern rechtschaffene Werke geben den Ausschlag im Gericht. Und er selbst, der Prediger, hat mit der Buße begonnen und ihr sein Leben geweiht: in einem Kleide von Kamelshaaren steht er vor ihnen, und seine Nahrung sind Heuschrecken und wilder Honig. Aber Asketen zu werben, darinnen sieht er seine Aufgabe nicht oder mindestens nicht vornehmlich. An das ganze Volk, wie es sich in Beruf, Handel und Wandel bewegt, richtet er sich und fordert es zur Buße auf. Es scheinen sehr einfache Wahrheiten zu sein, die er ihm zu sagen hat: den Zöllnern sagt er: „Fordert nicht mehr, als gesetzt ist"; den Königsleuten: „Thut niemand Gewalt noch Unrecht und laßt euch begnügen an eurem Solde"; den Wohlhabenden: „Teilt von eurer Speise mit"; allen: „Vergesset die Armen nicht". Das ist die Bethätigung der Buße, zu welcher er aufruft, und sie enthält die Sinnesänderung, welche er meint. Nicht um einen einmaligen Akt handelt es sich, die Bußtaufe, sondern um ein rechtschaffenes Leben im Hinblick auf Gottes vergeltende Gerechtigkeit. Von Zeremonien, Opfern und Gesetzeswerken hat Johannes nicht gesprochen; augenscheinlich legte er auf sie kein Gewicht. Die Gesinnung und das sittliche Thun sind allein entscheidend. Am Gerichtstage richtet der Gott Abraham's nach diesem Maßstabe.

Lassen Sie uns hier einen Augenblick stille halten. Es drängen sich an dieser Stelle Fragen auf, die schon oft beantwortet worden sind und doch immer wieder aufgeworfen werden. Deutlich ist, daß der Täufer die Souveränetät Gottes und seines heiligen Sittengesetzes verkündigt hat. Klar ist auch, daß er seinen Volksgenossen zugerufen hat: das Maßgebende, das allein Entscheidende ist das Sittliche; ihr dürft keine größere Sorge haben als die Sorge um eure innere Verfassung und euer sittliches Thun. Klar ist endlich, daß nichts Raffiniertes oder Künstliches in seinem Begriff vom

Sittlichen enthalten ist: er meint die gemeine Moral. Aber hier erheben sich nun die Fragen.

Erstlich: Wenn es sich um etwas so Einfaches handelte, um das ewige Recht des Heiligen, warum dieser ganze Apparat von dem Kommen des Gerichtstages, von der Axt an den Wurzeln der Bäume, von dem Feuer, das verzehren wird, und dgl.?

Zweitens: Ist diese Bußtaufe in der Wüste und diese Predigt vom Kommen des Gerichts nicht einfach Reflex oder Produkt der politischen und sozialen Zustände, in denen sich das Volk damals befand?

Drittens: Was enthält denn diese Verkündigung überhaupt Neues, was nicht im Judentum schon früher ausgesprochen worden wäre?

Diese drei Fragen hängen aufs innigste unter sich zusammen.

Zunächst also dieser ganze dramatisch-eschatologische Apparat: das Reich Gottes kommt, das Ende ist nahe, u. s. w. Nun, jede ernste, aus der Tiefe des Erlebten quillende Hinweisung auf Gott und das Heilige — sei es im Sinne der Erlösung, sei es in dem des Gerichts — hat, soweit wir die Geschichte kennen, stets die Form angenommen, daß das Ende nahe sei. Wie ist das zu erklären? Die Antwort ist nicht schwierig. Die Religion ist nicht nur ein Leben in und mit Gott, sondern auch, eben weil sie dies ist, die Enthüllung des Sinns und der Verantwortlichkeit des Lebens. Wem sie aufgegangen ist, der findet, daß ohne sie umsonst nach diesem Sinn gesucht wird, daß der einzelne sowohl wie die Gesamtheit ziellos wandelt und stürzt. „Sie gehen alle in der Irre; ein jeglicher sieht auf seinen Weg." Der Prophet aber, der Gottes inne geworden ist, erkennt mit Schrecken und Angst dieses allgemeine Irren und die allgemeine Verwahrlosung. Es geht ihm wie einem Wanderer, der seine Genossen blind einem Abgrund zueilen sieht und sie um jeden Preis zurückrufen will. Es ist die höchste Zeit — noch kann er sie warnen; noch kann er sie beschwören: „Kehret um"; aber vielleicht schon in der nächsten Stunde ist alles verloren. Es ist die höchste Zeit, es ist die letzte Zeit — in diesen Ruf hat sich daher bei allen Völkern und in allen Epochen die energische Mahnung zur Umkehr gekleidet, wenn ihnen wieder einmal ein Prophet geschenkt war. Der Prophet durchschaut die Geschichte, er sieht das unwiderrufliche Ende, und er ist erfüllt von grenzenlosem Staunen darüber, daß bei der Gottlosigkeit und Blind-

heit, dem Leichtsinn und der Trägheit nicht schon alles längst zusammengestürzt und vernichtet ist. Daß überhaupt noch eine Spanne übrig ist, in der die Umkehr möglich, ist ihm das größte Wunder: nur der Langmut Gottes ist es zu verdanken. Aber gewiß ist, das Ende kann nicht lange mehr ausbleiben. So entsteht immer aufs neue im Zusammenhang mit einer großen Bußbewegung die Vorstellung vom nahen Ende. In welche Formen im einzelnen sie sich kleidet, das hängt von zeitgeschichtlichen Umständen ab und ist von untergeordneter Bedeutung. Nur die als Gedankengebilde konstruierte Religion entbehrt der entscheidenden Zuspitzung auf das Ende; die thatsächliche Religion ist ohne sie nicht zu denken, mag sie neu entfacht werden, oder mag sie als stilles Feuer in der Seele glühen.

Aber nun das Zweite — die politisch-sozialen Zustände als Ursachen der religiösen Bewegung. Orientieren wir uns kurz. Sie wissen, die stillen Zeiten der jüdischen Theokratie waren damals längst vorüber. Seit zwei Jahrhunderten war ein Schlag nach dem anderen erfolgt; von den schrecklichen Tagen des Antiochus Epiphanes an war das Volk nicht mehr zur Ruhe gekommen. Das Königreich der Makkabäer war aufgerichtet worden; durch innere Zwistigkeiten und den äußeren Feind war es bald wieder dahingesunken. Die Römer waren ins Land gefallen und hatten ihre eiserne Faust auf alle Hoffnungen gelegt. Die Tyrannei des edomitischen Parvenus, des Königs Herodes, nahm dem Volke die Lebensluft und lähmte es an allen Gliedern. Es war nach menschlichem Ermessen nicht abzusehen, wie je wieder eine Besserung der Lage eintreten könne; die alten herrlichen Verheißungen schienen Lügen gestraft — es schien alles aus zu sein. Wie nahe lag es, in solch einer Epoche an allem Irdischen zu verzweifeln und in dieser Verzweiflung notgedrungen auf das zu verzichten, was einst als von der Theokratie unzertrennlich gegolten hatte. Wie nahe lag es, die irdische Krone, den politischen Besitz, Ansehen und Reichtum, thatkräftiges Handeln und Kämpfen nun für unwert zu erklären, dafür aber vom Himmel her ein ganz neues Reich zu erwarten, ein Reich für die Armen, die Zertretenen, die Kraftlosen und eine Krönung ihrer sanften und geduldigen Tugenden! Und wenn schon seit Jahrhunderten der Volksgott Israels in einer Umwandlung begriffen war, wenn er die Waffen der Starken zerbrochen und den prunkvollen Dienst seiner Priester verspottet, wenn er gerechtes

Gericht und Barmherzigkeit verlangt hatte — wie verlockend war es, ihn als den Gott zu proklamieren, der sein Volk im Elend sehen will, um dann den Elenden Erlösung zu bringen! In der That, man kann mit ein paar Strichen die Religion und ihre Hoffnungen konstruieren, die aus den Zeitverhältnissen mit Notwendigkeit zu folgen scheinen — ein Miserabilismus, der sich an die Erwartung eines wunderbaren Eingreifens Gottes klammert und sich vorher gleichsam in das Elend hineinwühlt.

Aber so gewiß die furchtbaren Zeitverhältnisse vieles in diesem Sinn entbunden und entwickelt haben, sie reichen doch längst nicht aus, um die Predigt des Täufers zu erklären, während man die wilden Unternehmungen der falschen Messiasse und die Politik fanatischer Pharisäer leicht aus ihnen abzuleiten vermag. Wohl erklären sie es, daß die Loslösung von weltlichen Dingen weitere Kreise erfaßte und daß man zu Gott aufschaute — Not lehrt beten; aber die Not an sich bringt keine sittliche Kraft; diese aber ist in der Predigt des Täufers das Hauptstück gewesen. Indem er an sie appellierte, indem er alles auf die Grundlage des Sittlichen und der Verantwortung setzen hieß, erhob er sich über die Schwächlichkeit der „Armen" und schöpfte nicht aus der Zeit, sondern aus dem Ewigen.

Es sind noch nicht hundert Jahre her, da hat nach der schrecklichen Niederlage unseres Vaterlandes Fichte hier in Berlin seine berühmten Reden gehalten. Was that er in ihnen? Nun zunächst, er hielt der Nation einen Spiegel vor und zeigte ihr ihre Sünden und deren Folgen, den Leichtsinn, die Gottlosigkeit, die Selbstgefälligkeit, die Verblendung, die Schwäche. Was that er dann? Rief er sie einfach zu den Waffen? Aber eben die Waffen vermochten sie nicht mehr zu führen; sie waren ihnen aus den kraftlosen Händen geschlagen worden. Zur Buße und inneren Umkehr hat er sie gerufen, zu Gott und deshalb zur Anspannung aller sittlichen Kräfte, zur Wahrheit und zum Geiste, damit aus dem Geiste alles neu werde. Und durch seine kraftvolle Persönlichkeit hat er im Bunde mit gleichgestimmten Freunden den mächtigsten Eindruck hervorgerufen. Die verschütteten Quellen unserer Kraft vermochte er wieder aufzudecken, weil er die Mächte kannte, von denen Hülfe kommt, und weil er selbst von dem lebendigen Wasser getrunken hatte. Gewiß, die Not der Zeit hat ihn gelehrt und gestählt; aber es wäre sinnlos und lächerlich zu behaupten, Fichte's Reden wären

das Produkt des allgemeinen Elends. Sie sind der Gegensatz zu ihm. Nicht anders ist über die Predigt Johannes' des Täufers und — daß ich es gleich sage — über die Predigt Jesu selbst zu urteilen. Daß sie sich an die wandten, die von der Welt und der Politik nichts erwarteten — von dem Täufer ist das übrigens nicht direkt berichtet —, daß sie von jenen Volksleitern nichts wissen wollten, die das Volk ins Verderben geführt hatten, daß sie den Blick überhaupt von dem Irdischen ablenkten, das mag man auch aus den Zeitverhältnissen ableiten. Aber das Heilmittel, welches sie verkündigten, war kein Produkt derselben. Mußte es nicht vielmehr als ein Versuch mit untauglichen Mitteln erscheinen, lediglich zur gemeinen Moral die Leute zu rufen und von ihr alles zu erwarten? Und woher stammte die Kraft, die unbeugsame Kraft, welche andere bezwang? Dies führt uns auf die letzte der Fragen, die wir aufgeworfen haben.

Drittens, was ist denn Neues in dieser ganzen Bewegung gewesen? War es neu, die Souveränetät Gottes, die Souveränetät des Guten und Heiligen in der Religion gegenüber allem anderen, was sich eingedrängt hatte, aufzurichten? Was hat also Johannes, was hat Christus selbst Neues gebracht, was nicht schon längst verkündigt worden war? Meine Herren! Die Frage nach dem Neuen in der Religion ist keine Frage, die von solchen gestellt wird, die in ihr leben. Was kann „neu" gewesen sein, nachdem die Menschheit schon so lange vor Jesus Christus gelebt und so viel Geist und Erkenntnis erfahren hatte. Der Monotheismus war längst aufgerichtet, und die wenigen möglichen Typen monotheistischer Frömmigkeit waren längst hier und dort, in ganzen Schulen, ja in einem Volke, in die Erscheinung getreten. Kann der kraftvolle und tiefe religiöse Individualismus jenes Psalmisten noch überboten werden, der da bekannt hat: „Herr, wenn ich nur Dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde"? Kann das Wort Micha's überboten werden: „Es ist Dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von Dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor Deinem Gott"? Jahrhunderte waren bereits verflossen, seitdem diese Worte gesprochen waren. Also, „Was wollt ihr mit eurem Christus?" wenden uns namentlich jüdische Gelehrte ein; „er hat nichts Neues gebracht." Ich antworte hierauf mit Wellhausen: Gewiß, das, was Jesus verkündigt, was Johannes vor ihm in seiner Bußpredigt ausgesprochen

hat, das war auch bei den Propheten, das war sogar in der jüdischen Überlieferung seiner Zeit zu finden. Selbst die Pharisäer hatten es; aber sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben. Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen wie die Barmherzigkeit und das Gericht. Alles stand bei ihnen auf einer Fläche, alles war in ein Gewebe gewoben, das Gute und Heilige nur ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel. Nun fragen Sie noch einmal: „Was war denn das Neue?" In der monotheistischen Religion ist diese Frage nicht am Platze. Fragen Sie vielmehr: „War es rein und war es kraftvoll, was hier verkündet wurde?" Ich antworte: Suchen Sie in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, suchen Sie in der Geschichte überhaupt, wo eine Botschaft von Gott und vom Guten so rein und so ernst — denn Reinheit und Ernst gehören zusammen — gewesen ist, wie wir sie hier hören und lesen! Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden und ihr Wasser war verunreinigt. Daß nachträglich Rabbinen und Theologen dieses Wasser destillieren, ändert, selbst wenn es ihnen gelänge, nichts an der Sache. Nun aber brach der Quell frisch hervor und brach sich durch Schutt und Trümmer einen neuen Weg, durch jenen Schutt, den Priester und Theologen aufgehäuft hatten, um den Ernst der Religion zu ersticken; denn wie oft ist in der Geschichte die Theologie nur das Mittel, um die Religion zu beseitigen! Und das andere war die Kraft. Pharisäische Lehrer hatten verkündigt, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befaßt; herrliche Worte hatten sie gesprochen; sie könnten aus dem Munde Jesu stammen! Aber was hatten sie damit ausgerichtet? Daß das Volk, daß vor allem ihre eigenen Schüler den verwarfen, der mit jenen Worten Ernst machte! Schwächlich war alles geblieben, und weil schwächlich, darum schädlich. Worte thun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht. Er aber predigte gewaltig, „nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer": das war der Eindruck, den seine Jünger von ihm gewannen. Seine Worte wurden ihnen zu „Worten des Lebens", zu Samenkörnern, die aufgingen und Frucht trugen — das war das Neue.

Mit solch einer Predigt hatte Johannes der Täufer bereits

begonnen. Auch er hatte sich unzweifelhaft schon in einen Gegensatz zu den Führern des Volks gestellt; denn einer, der predigt „Kehret um“ und dabei ausschließlich auf den Weg der Buße und des sittlichen Thuns verweist, kommt stets in einen Gegensatz zu den offiziellen Hütern der Religion und Kirche. Aber über die Linie der Bußpredigt ist Johannes nicht hinausgegangen.

Da trat Jesus Christus auf. Er hat zunächst die Verkündigung des Täufers in vollem Umfange aufgenommen und bejaht, und er hat ihn selbst anerkannt, ja es hat niemanden gegeben, über den er in Worten solcher Anerkennung gesprochen hat wie über diesen Johannes. Hat er doch gesagt, daß unter allen, die von Weibern geboren sind, keiner aufgekommen ist, der größer sei denn er. Immer wieder hat er bekannt, daß seine Sache von dem Täufer begonnen worden und daß dieser sein Vorläufer gewesen sei. Ja er hat sich selbst von ihm taufen lassen und sich damit in die Bewegung hineingestellt, die jener entfesselt hatte.

Aber er ist nicht bei ihr stehen geblieben. Wohl verkündete auch er, als er auftrat: „Thuet Buße, das Reich Gottes ist herbeigekommen“, aber indem er so predigte, wurde es eine frohe Botschaft. Nichts ist sicherer in der Überlieferung von ihm, als daß seine Verkündigung ein „Evangelium“ war und als eine selige und freudenbringende Botschaft empfunden wurde. Mit gutem Bedacht hat darum der Evangelist Lucas an die Spitze seiner Erzählung vom öffentlichen Auftreten Jesu das Wort des Propheten Jesaias gestellt: „Der Geist des Herrn ist bei mir, derhalben er mich gesandt hat, und gesandt zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen, und den Blinden das Gesicht, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn.“ Oder in Jesu eigener Sprache: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.“ Dieses Wort hat über der ganzen Verkündigung und dem Wirken Jesu gestanden; es enthält das Thema für alles, was er gepredigt und gehandelt hat. Dann aber ist sofort offenbar, daß diese seine Predigt die Botschaft des Johannes weit hinter sich zurück-

gelassen hat. Jene, ob sie schon in einem stillen Gegensatz zu den Priestern und Schriftgelehrten gestanden hat, ist doch nicht zu dem entscheidenden Zeichen, dem widersprochen wurde, geworden. „Fallen und Auferstehen", eine neue Menschheit wider die alte, Gottesmenschen, schuf erst Jesus Christus. Er trat sofort den offiziellen Führern des Volkes, in ihnen aber dem gemeinen Menschenwesen überhaupt entgegen. Sie dachten sich Gott als den Despoten, der über dem Zeremoniell seiner Hausordnung wacht, er atmete in der Gegenwart Gottes. Sie sahen ihn nur in seinem Gesetze, das sie zu einem Labyrinth von Schluchten, Irrwegen und heimlichen Ausgängen gemacht hatten, er sah und fühlte ihn überall. Sie besaßen tausend Gebote von ihm und glaubten ihn deshalb zu kennen; er hatte nur ein Gebot von ihm und darum kannte er ihn. Sie hatten aus der Religion ein irdisches Gewerbe gemacht — es gab nichts Abscheulicheres —, er verkündete den lebendigen Gott und den Adel der Seele.

Überschauen wir aber die Predigt Jesu, so können wir drei Kreise aus ihr gestalten. Jeder Kreis ist so geartet, daß er die ganze Verkündigung enthält; in jedem kann sie daher vollständig zur Darstellung gebracht werden:

Erstlich, das Reich Gottes und sein Kommen,

Zweitens, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele,

Drittens, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe.

Die Größe und Kraft der Predigt Jesu ist darin beschlossen, daß sie so einfach und wiederum so reich ist — so einfach, daß sie sich in jedem Hauptgedanken, den er angeschlagen, erschöpft, und so reich, daß jeder dieser Gedanken unerschöpflich erscheint und wir die Sprüche und Gleichnisse niemals auslernen. Aber darüber hinaus — hinter jedem Spruch steht er selbst. Durch die Jahrhunderte hindurch reden sie zu uns mit der Frische der Gegenwart. Hier bewahrheitet sich das tiefe Wort wirklich: „Sprich, daß ich dich sehe."

Wir werden in dem Folgenden so verfahren, daß wir jene drei Kreise kennen zu lernen suchen und die Gedanken, die zu ihnen gehören, zusammen ordnen. In ihnen sind die Grundzüge der Predigt Jesu enthalten. Dann werden wir versuchen, das Evan-

gelium in seinen Beziehungen zu einzelnen großen Fragen des Lebens zu verstehen.

1. Das Reich Gottes und sein Kommen.

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes durchläuft alle Aussagen und Formen von der alttestamentlich gefärbten, prophetischen Ankündigung des Gerichtstages und der zukünftigen sichtbar eintretenden Gottesherrschaft bis zu dem Gedanken eines jetzt beginnenden, mit der Botschaft Jesu anhebenden innerlichen Kommens des Reiches. Seine Verkündigung umfaßt diese beiden Pole, zwischen denen manche Stufen und Nuancen liegen. An dem einen Pole erscheint das Kommen des Reichs als ein rein zukünftiges, und das Reich selbst als eine äußere Herrschaft Gottes; an dem anderen erscheint es als etwas Innerliches und es ist schon vorhanden, hält bereits in der Gegenwart seinen Einzug. Sie sehen also: weder der Begriff „Reich Gottes" noch die Vorstellung von seinem Kommen ist eindeutig. Jesus hat sie der religiösen Überlieferung seines Volkes entnommen, in der sie bereits im Vordergrunde gestanden haben, und er hat verschiedene Stufen gelten lassen, in denen der Begriff lebendig war, und hat neue hinzugefügt. Abgeschnitten hat er nur die irdischen, politisch-eudämonistischen Hoffnungen.

Auch Jesus ist, wie alle in seinem Volke, die es ernst und tief meinten, durchdrungen gewesen von dem großen Gegensatz des Gottesreiches und des Weltreiches, in welchem er das Böse und den Bösen regieren sah. Das war keine blasse Vorstellung, kein bloßer Gedanke, sondern lebendigste Anschauung und Empfindung. Darum war ihm auch gewiß, daß dieses Reich vernichtet werden und untergehen müsse. Dies aber kann nicht anders geschehen als durch einen Kampf. Kampf und Sieg stehen in dramatischer Schärfe und in großen, sicheren Zügen vor seiner Seele, in jenen Zügen, in denen sie die Propheten geschaut hatten. Am Schlusse des Dramas sieht er sich selbst zu Rechten seines Vaters und seine zwölf Jünger auf Thronen sitzen und richten die zwölf Stämme Israels; so anschaulich, so ganz in den Vorstellungen seiner Zeit stand das alles vor ihm. Man kann nun so verfahren — und nicht wenige unter uns verfahren so — daß sie diese dramatischen Bilder mit ihren harten Farben und Kontrasten für die Hauptsache erklären und für die Grundform der Verkündigung Jesu, der alle übrigen Aussagen einfach unterzuordnen seien; sie seien mehr oder

weniger unerhebliche Varianten — vielleicht auch erst durch die späteren Berichterstatter herbeigeführt; maßgebend sei allein die dramatische Zukunftserwartung. Ich vermag mich dieser Betrachtung nicht anzuschließen. Es gilt doch auch in ähnlichen Fällen für verkehrt, hervorragende, wahrhaft epochemachende Persönlichkeiten in erster Linie danach zu beurteilen, was sie mit ihren Zeitgenossen geteilt haben, dagegen das in den Hintergrund zu rücken, was eigentümlich und groß an ihnen war. Die Neigung, möglichst zu nivellieren und das Besondere zu verwischen, mag bei einigen einem anerkennenswerten Wahrheitssinn entspringen, aber er ist mißleitet. Noch häufiger aber waltet hier, bewußt oder unbewußt, das Bestreben, das Große überhaupt nicht gelten zu lassen und das Erhabene zu stürzen. Darüber kann kein Zweifel sein, jene Vorstellung von den zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Teufelsreich, von ihren Kämpfen und von dem zukünftigen letzten Kampf, in welchem der Teufel, nachdem er längst aus dem Himmel ausgewiesen, nun auch auf der Erde besiegt wird — diese Vorstellung teilte Jesus einfach mit seinen Zeitgenossen. Er hat sie nicht heraufgeführt, sondern er ist in ihr groß geworden und hat sie beibehalten. Die andere Anschauung aber, daß das Reich Gottes nicht „mit äußerlichen Gebärden" kommt, daß es schon da ist, sie war sein wirkliches Eigentum.

Für uns, meine Herren, sind das heute schwer zu vereinigende, ja fast unüberbrückbare Gegensätze, das Reich Gottes einerseits so dramatisch und zukünftig zu fassen und dann doch wieder zu verkündigen: „es ist mitten unter euch", es ist eine stille, mächtige Gotteskraft in den Herzen. Aber wir sollen darüber nachdenken und uns in die Geschichte versenken, um zu erkennen, warum unter anderen geschichtlichen Überlieferungen und in anderen Bildungsformen hier keine Gegensätze empfunden wurden, beides vielmehr nebeneinander bestehen konnte. Ich meine, nach einigen hundert Jahren wird man auch in den Gedankengebilden, die wir zurückgelassen haben, viel Widerspruchsvolles entdecken und wird sich wundern, daß wir uns dabei beruhigt haben. Man wird an dem, was wir für den Kern der Dinge hielten, noch manche harte und spröde Schale finden, man wird es nicht begreifen, daß wir so kurzsichtig sein konnten und das Wesentliche nicht rein zu erfassen und auszuscheiden vermochten. Auch dort, wo wir heute noch nicht den geringsten Antrieb zur Sonderung verspüren, wird man einst

das Messer ansetzen und scheiden. Hoffen wir, dann billige Richter zu finden, die unsere Gedanken nicht nach dem beurteilen, was wir unwissentlich aus der Überlieferung übernommen und zu kontrollieren nicht die Kraft oder den Beruf besessen haben, sondern nach dem, was unserem Eigensten entstammt ist, wo wir das Überlieferte und gemeinhin Herrschende umgebildet oder verbessert haben.

Gewiß, die Aufgabe des Historikers ist schwer und verantwortungsvoll, zwischen Überliefertem und Eigenem, Kern und Schale in der Predigt Jesu vom Reiche Gottes zu scheiden. Wie weit dürfen wir gehen? Wir wollen dieser Predigt doch nicht ihre eingeborene Art und Farbe nehmen, wir wollen sie doch nicht in ein blasses moralisches Schema verwandeln! Aber anderseits — wir wollen ihre Eigenart und Kraft auch nicht verlieren, indem wir denen beitreten, die sie in die allgemeinen Zeitvorstellungen auflösen! Schon die Art, wie Jesus unter ihnen unterschieden hat — er hat keine beiseite gelassen, in der nicht ein Funke sittlicher Kraft lag, und er hat keine aufgenommen, welche die eigensüchtigen Erwartungen seines Volkes verstärkte, — schon diese Unterscheidung lehrt, daß er aus einer tieferen Erkenntnis heraus gesprochen und gepredigt hat. Aber wir besitzen viel schlagendere Zeugnisse. Wer wissen will, was das Reich Gottes und das Kommen dieses Reiches in der Verkündigung Jesu bedeuten, der muß seine Gleichnisse lesen und überdenken. Da wird ihm aufgehen, um was es sich handelt. Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist Gottesherrschaft, gewiß — aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es ist Gott selbst mit seiner Kraft. Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden, versunken ist auch die ganze äußerliche Zukunftshoffnung. Nehmen Sie welches Gleichnis Sie wollen, vom Säemann, von der köstlichen Perle, vom Schatz im Acker — das Wort Gottes, Er selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott.

Vierte Vorlesung.

Wir haben zuletzt von der Predigt Jesu gesprochen, sofern sie Verkündigung des Reiches Gottes und seines Kommens gewesen ist. Wir haben gesehen, daß diese Verkündigung alle Aussagen und Formen durchläuft von der alttestamentlich gefärbten, prophetischen Ankündigung des Gerichtstags bis zu dem Gedanken eines jetzt beginnenden innerlichen Kommens des Reichs. Wir haben endlich zu zeigen versucht, warum die letztere Vorstellung für die übergeordnete zu halten ist. Bevor ich auf sie etwas näher eingehe, möchte ich aber noch auf zwei besonders wichtige Aussagen hinweisen, die zwischen den Polen „Gerichtstag" und „Innerliches Kommen" liegen.

Erstlich, das Kommen des Reiches Gottes bedeutet die Zerstörung des Reichs des Teufels und die Überwindung der Dämonen. Sie herrschen bisher; sie haben von den Menschen, ja von den Völkern Besitz genommen und zwingen sie, ihnen zu Willen zu sein. Jesus erklärt aber nicht nur, daß er gekommen sei, die Werke des Teufels zu zerstören, sondern er treibt auch thatsächlich die Dämonen aus und befreit die Menschen von ihnen.

Gestatten Sie mir hier einen kleinen Exkurs. Nichts berührt uns in den Evangelien fremder als die Dämonengeschichten, die sich so häufig in ihnen finden und auf welche die Evangelisten ein so hohes Gewicht gelegt haben. Mancher unter uns lehnt jene Schriften schon deshalb ab, weil sie solche unverständige Dinge berichten. Hier ist es nun wichtig zu wissen, daß sich ganz ähnliche Erzählungen in vielen Schriften jener Zeit finden, in griechischen, römischen und jüdischen. Die Vorstellung der „Besessen-

heit“ war überall eine geläufige, ja sogar die damalige Wissenschaft faßte einen großen Kreis krankhafter Erscheinungen so auf. Eben deshalb aber, weil die Erscheinungen so gedeutet wurden, daß eine böse geistige Macht von dem Menschen Besitz ergriffen habe, nahmen die Gemütskrankheiten Formen an, wie wenn wirklich ein fremdes Wesen in die Seele eingedrungen sei. Das ist nicht paradox. Gesetzt den Fall, unsre heutige Wissenschaft würde erklären, daß ein großer Teil der Nervenkrankheiten aus Besessenheit stamme, und diese Erklärung verbreitete sich durch die Zeitungen im Volke, so würden wir bald wieder zahlreiche Fälle erleben, in denen Gemütskranke wie von einem bösen Geist ergriffen zu sein scheinen und glauben. Die Theorie und der Glaube würden suggestiv wirken und „Dämonische“ genau ebenso unter den Geisteskranken erzeugen, wie sie sie Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch erzeugt haben. Es ist also ungeschichtlich und thöricht, dem Evangelium und den Evangelien eine ihnen eigentümliche Vorstellung oder gar „Lehre“ von den Dämonen und den Dämonischen zuzuschreiben. Sie nehmen nur an den allgemeinen Zeitvorstellungen Teil. Heute begegnen wir diesen Formen der Geisteskrankheiten nur noch selten; ausgestorben sind sie jedoch noch nicht. Wo sie aber auftreten, ist heute noch wie damals das beste Mittel, ihnen zu begegnen, das Wort einer kräftigen Persönlichkeit. Sie vermag den „Teufel“ zu bedrohen, zu bezwingen und so den Kranken zu heilen. In Palästina müssen die „Dämonischen“ besonders zahlreich gewesen sein. Jesus erkannte in ihnen die Macht des Übels und des Bösen, und durch die wunderbare Gewalt über die Seelen derer, die ihm vertrauten, bannte er die Krankheit. Dies führt uns auf das Zweite.

Als Johannes der Täufer im Gefängnis von Zweifeln bewegt wurde, ob Jesus der sei, „der da kommen soll“, sandte er zwei seiner Jünger zu ihm, um ihn selbst zu fragen. Nichts ergreifender als diese Frage des Täufers, nichts erhebender als die Antwort des Herrn! Doch wir wollen die Scene selbst nicht überdenken. Wie lautet die Antwort? „Gehet hin und saget dem Johannes wieder, was ihr sehet und höret; die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt.“ Das ist „das Kommen des Reichs“, oder vielmehr, in diesem Heilandswirken ist es bereits da. An der Überwindung und Weg-

räumung des Elends, der Not, der Krankheit, an diesem thatsächlichen Wirken soll Johannes spüren, daß eine neue Zeit angebrochen ist. Die Heilung der Besessenen ist nur ein Teil dieser Heilandsthätigkeit; sie selbst aber hat Jesus als Sinn und Siegel seiner Mission bezeichnet. Also an die Elenden, Kranken und Armen hat er sich gerichtet; aber nicht als Moralist und ohne eine Spur weichmütiger Sentimentalität. Er teilt die Übel nicht in Fächer und Gruppen ein; er fragt nicht lange, ob der Kranke die Heilung „verdient"; er ist auch weit entfernt, mit dem Schmerze oder mit dem Tode zu sympathisieren. Er sagt nirgendwo, daß die Krankheit heilsam und das Übel gesund sei. Nein — er nennt Krankheit Krankheit und Gesundheit Gesundheit. Alles Übel, alles Elend ist ihm etwas Fürchterliches; es gehört zum großen Satansreich; aber er fühlt die Kraft des Heilandes in sich. Er weiß, daß ein Fortschritt nur möglich ist, wenn die Schwäche überwunden, die Krankheit geheilt wird.

Aber noch ist nicht das Letzte gesagt. Das Gottesreich kommt, indem er heilt; es kommt vor allem, indem er Sünde vergiebt. Hier erst ist der volle Übergang zum Begriff des Reiches Gottes als der innerlich wirkenden Kraft gegeben. Wie er die Kranken und Armen zu sich ruft, so ruft er auch die Sünder; dieser Ruf ist der entscheidende. „Der Menschensohn ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist." Nun erst erscheint alles Äußerliche und blos Zukünftige abgestreift: das Individuum wird erlöst, nicht das Volk oder der Staat; neue Menschen sollen werden, und das Gottesreich ist Kraft und Ziel zugleich. Sie suchen den verborgenen Schatz im Acker und finden ihn; sie verkaufen alles und kaufen die köstliche Perle; sie kehren um und werden wie die Kinder, aber eben dadurch sind sie erlöst und werden Gotteskinder, Gotteshelden.

In diesem Zusammenhang hat Jesus von dem Reiche Gottes gesprochen, in welches man mit Gewalt eindringt, und wiederum von dem Reiche Gottes, welches so sicher und so still aufwächst wie ein Samenkorn und Frucht bringt. Es hat die Natur einer geistigen Größe, einer Macht, die in das Innere eingesenkt wird und nur von dem Innern zu erfassen ist. So kann er von diesem Reiche, obgleich es auch im Himmel ist, obgleich es mit dem Gerichtstage Gottes kommen wird, doch sagen: „Es ist nicht hier oder dort; es ist inwendig in euch."

Die Betrachtung des Reiches, nach der es im Heilandswirken Jesu bereits gekommen ist und kommt, ist in der Folgezeit von den Jüngern Jesu nicht festgehalten worden: man fuhr vielmehr fort, von dem Reiche als von etwas lediglich Zukünftigem zu sprechen. Aber die Sache blieb in Kraft; man stellte sie nur unter einen anderen Titel. Es ist hier ähnlich gegangen wie mit dem Begriff des „Messias". Kaum Einer hat sich, wie wir später noch sehen werden, in der Heidenkirche die Bedeutung Jesu dadurch klar gemacht, daß er ihn als „Messias" faßte. Aber die Sache ist nicht untergegangen.

Das, was den Kern in der Predigt vom Reiche gebildet hat, blieb bestehen. Es handelt sich um ein Dreifaches. Erstlich, daß dieses Reich etwas Überweltliches ist, eine Gabe von Oben, nicht ein Produkt des natürlichen Lebens; zweitens, daß es ein rein religiöses Gut ist — der innere Zusammenschluß mit dem lebendigen Gott; drittens, daß es das Wichtigste, ja das Entscheidende ist, was der Mensch erleben kann, daß es die ganze Sphäre seines Daseins durchdringt und beherrscht, weil die Sünde vergeben und das Elend gebrochen ist.

Dieses Reich, welches zu den Demütigen kommt und sie zu neuen, freudigen Menschen macht, erschließt erst den Sinn und den Zweck des Lebens: so hat es Jesus selbst, so haben es seine Jünger empfunden. Der Sinn des Lebens geht immer nur an einem Überweltlichen auf; denn das Ende des natürlichen Daseins ist der Tod. Ein dem Tode verhaftetes Leben aber ist sinnlos; nur durch Sophismen vermag man sich über diese Thatsache hinwegzutäuschen. Hier aber ist das Reich Gottes, das Ewige, in die Zeit eingetreten. „Das ew'ge Licht geht da herein, giebt der Welt einen neuen Schein". Das ist Jesu Predigt vom Reiche Gottes. Man kann alles mit ihr in Verbindung setzen, was er sonst verkündigt hat; man vermag seine ganze „Lehre" als Reichspredigt zu fassen. Aber noch sicherer erkennen wir sie und das Gut, welches er meint, wenn wir uns dem zweiten Kreise zuwenden, den wir in der vorigen Vorlesung bezeichnet haben, um an ihm die Grundzüge der Predigt Jesu fortschreitend kennen zu lernen.

2. Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele.

Unmittelbar und deutlich läßt sich für unser heutiges Vorstellen und Empfinden die Predigt Christi in dem Kreise der Ge-

danken erfassen, der durch Gott den Vater und durch die Verkündigung vom unendlichen Wert der Menschenseele bezeichnet ist. Hier kommen die Elemente zum Ausdruck, die ich als die ruhenden und die Ruhe gebenden in der Verkündigung Jesu bezeichnen möchte, und die zusammengehalten sind durch den Gedanken der Gotteskindschaft. Ich nenne sie die ruhenden im Unterschied von den impulsiven und zündenden Elementen, obgleich gerade ihnen eine besonders mächtige Kraft innewohnt. Indem man aber die ganze Verkündigung Jesu auf diese beiden Stücke zurückführen kann — Gott als der Vater, und die menschliche Seele so geadelt, daß sie sich mit ihm zusammenzuschließen vermag und zusammenschließt —, zeigt es sich, daß das Evangelium überhaupt keine positive Religion ist wie die anderen, daß es nichts Statutarisches und Partikularistisches hat, daß es also die Religion selbst ist. Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem. In allen kann es regieren, und in keinem irdischen Element ist es eingeschlossen oder notwendig mit ihm behaftet. Wir wollen uns aber das Wesen der Gotteskindschaft im Sinne Jesu deutlicher machen, indem wir vier Spruchgruppen bezw. Sprüche von ihm kurz betrachten, nämlich 1. das Vater-Unser, 2. jenes Wort: „Freuet euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind", 3. den Spruch: „Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig, und doch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater; also sind auch eure Haare auf dem Haupte gezählt", 4. das Wort: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele".

Zuerst das Vater-Unser. Es ist in einer besonders feierlichen Stunde von Jesus seinen Jüngern mitgeteilt worden. Sie hatten ihn aufgefordert, er möge sie beten lehren, wie Johannes seine Jünger beten gelehrt habe. Hierauf hat er das Vater-Unser gesprochen. Für die höheren Religionen sind die Gebete das Entscheidende. Dieses aber — das empfindet Jeder, der es nicht gedankenlos an seiner Seele vorüberziehen läßt — ist gesprochen von Einem, der alle innere Unruhe überwunden hat oder sie in dem Augenblicke überwindet, da er vor Gott tritt. Schon die Anrede „Vater" zeigt die Sicherheit des Mannes, der sich in Gott geborgen weiß, und spricht die Gewißheit der Erhörung aus. Er

betet nicht, um stürmische Wünsche gen Himmel zu senden oder um dieses oder jenes irdische Gut zu erlangen, sondern er betet, um sich die Kraft zu erhalten, die er schon besitzt, und die Einheit mit Gott zu sichern, in der er lebt. Dieses Gebet kann daher nur gesprochen werden in tiefster Sammlung des Gemütes und bei vollkommenster Konzentrierung des Geistes auf das innere Verhältnis, auf das Verhältnis zu Gott. Alle anderen Gebete sind „leichter"; denn sie enthalten Particulares oder sind so zusammengesetzt, daß sie die sinnliche Phantasie irgendwie mitbewegen — dieses Gebet führt aus Allem heraus und auf jene Höhe, auf der die Seele mit ihrem Gott allein ist. Und doch verschwindet das Irdische nicht, die ganze zweite Hälfte des Gebets bezieht sich auf irdische Verhältnisse. Aber sie stehen im Lichte des Ewigen. Alles Bitten um besondere Gnadengaben, um besondere Güter, auch geistliche, sucht man vergebens. „Solches wird euch Alles zufallen." Der Name, der Wille, das Reich Gottes — diese ruhenden und stetigen Elemente sind ausgebreitet auch über die irdischen Verhältnisse. Sie schmelzen alles Eigensüchtige und Kleine hinweg und lassen nur vier Stücke bestehen, derenwegen es sich lohnt zu bitten: Das tägliche Brot, die tägliche Schuld, die täglichen Versuchungen und das Böse des Lebens. Es giebt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt, was Evangelium ist, und welche Gesinnung und Stimmung es erzeugt, als das „Vater Unser." Auch soll man allen, die das Evangelium heruntersetzen, indem sie es für etwas Asketisches oder Ekstatisches oder Sociologisches ausgeben, das Vater Unser vorhalten. Nach diesem Gebet ist das Evangelium Gotteskindschaft, ausgedehnt über das ganze Leben, ein innerer Zusammenschluß mit Gottes Willen und Gottes Reich und eine freudige Gewißheit im Besitz ewiger Güter und in Bezug auf den Schutz vor dem Übel.

Und der zweite Spruch — wenn Jesus sagt: „Freuet euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind," so ist auch hier mit besonderer Kräftigkeit der Gedanke hervorgehoben, daß das Bewußtsein, in Gott geborgen zu sein, in dieser Religion das Entscheidende ist. Selbst die größten Thaten, sogar die Werke, die in Kraft dieser Religion gethan werden, reichen nicht heran an die demütige und stolze Zuversicht, für Zeit und Ewigkeit unter dem väterlichen Schutze Gottes zu stehen. Noch mehr — die Echtheit,

ja die Wirklichkeit des religiösen Erlebnisses ist weder an der Überschwenglichkeit des Gefühls noch an sichtbaren Großthaten zu messen, sondern an der Freude und an dem Frieden, die über die Seele ausgegossen sind, welche zu sprechen vermag: „Mein Vater."

Welchen Umfang hat Jesus diesem Gedanken von der väterlichen Vorsehung Gottes gegeben? Hier tritt der dritte Spruch ein: „Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Doch fällt derselben keiner auf die Erde ohne Euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählet." Soweit sich die Furcht, ja soweit sich das Leben erstreckt — das Leben bis in seine letzten kleinen Äußerungen im Naturlauf — soweit soll sich die Zuversicht erstrecken: Gott sitzt im Regimente. Die Sprüche von den Sperlingen und von den Blumen des Feldes hat Er seinen Jüngern zugerufen, um ihnen die Furcht vor dem Übel und das Furchtbare des Todes zu benehmen; sie werden es lernen, die Hand des lebendigen Gottes überall im Leben und auch im Tode zu erkennen.

Endlich — und dies Wort wird uns nun nicht mehr überraschen — er hat das Höchste in Bezug auf den Wert des Menschen gesagt, indem er gesprochen: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?" Wer zu dem Wesen, das Himmel und Erde regiert, mein Vater sagen darf, der ist damit über Himmel und Erde erhoben und hat selbst einen Wert, der höher ist als das Gefüge der Welt. Aber diese herrliche Zusage ist in den Ernst einer Ermahnung eingekleidet. Gabe und Aufgabe in Einem. Wie anders lehrten darüber die Griechen. Gewiß, das hohe Lied des Geistes hat schon Plato gesungen, ihn von der gesamten Welt der Erscheinung unterschieden und seinen ewigen Ursprung behauptet. Aber er meinte den erkennenden Geist, stellte ihn der stumpfen und blinden Materie gegenüber, und seine Botschaft galt den Wissenden. Jesus Christus ruft jeder armen Seele, Er ruft Allen, die Menschenantlitz tragen, zu: Ihr seid Kinder des lebendigen Gottes und nicht nur besser als viele Sperlinge, sondern wertvoller als die ganze Welt. Ich habe jüngst das Wort gelesen, der Wert des wahrhaft großen Mannes bestehe darin, daß er den Wert der ganzen Menschheit steigere. In der That, das ist die höchste Bedeutung großer Männer, sie haben den Wert der Menschheit — jener Menschheit, die aus dem dumpfen Grunde der Natur aufgestiegen ist — gesteigert,

d. h. fortschreitend in Kraft gesetzt. Aber erst durch Jesus Christus ist der Wert jeder einzelnen Menschenseele in die Erscheinung getreten, und das kann Niemand mehr ungeschehen machen. Man mag zu ihm selbst stehen, wie man will, die Anerkennung, daß er in der Geschichte die Menschheit auf diese Höhe gestellt hat, kann ihm Niemand versagen.

Eine Umwertung der Werte liegt dieser höchsten Wertschätzung zu Grunde. Dem, der sich seiner Güter rühmt, ruft er zu: „Du Narr." Allen aber hält er vor: „Nur wer sein Leben verliert, wird es gewinnen." Er kann sogar sagen: „Nur wer seine Seele haßt, wird sie bewahren." Das ist die Umwertung der Werte, die vor ihm manche geahnt, deren Wahrheit sie wie durch einen Schleier geschaut, deren erlösende Kraft — ein beseligendes Geheimnis — sie vorempfunden haben. Er zuerst hat es ruhig, einfach und sicher ausgesprochen, wie wenn das eine Wahrheit wäre, die man von den Sträuchern pflücken kann. Das ist ja das Siegel seiner Eigenart, daß er das Tiefste und Entscheidende in vollkommener Einfachheit ausgesprochen hat, als könne es nicht anders sein, als sage er etwas Selbstverständliches, als rufe er nur zurück, was alle wissen, weil es im Grunde ihrer Seele lebt.

In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele, spricht sich das ganze Evangelium aus. Wir müssen uns aber klar machen, wie parador dies alles ist, ja, daß die Paradoxie der Religion erst hier zu ihrem vollen Ausdruck kommt. Alles Religiöse — nicht nur die Religionen — ist, gemessen an der sinnlichen Erfahrung und dem exakten Wissen, parador; es wird hier ein Element eingeführt und für das wichtigste erklärt, welches den Sinnen gar nicht erscheint und dem Thatbestande der Dinge ins Gesicht schlägt. Aber alle andern Religionen sind irgendwie mit dem Weltlichen so verflochten, daß sie ein irdisch einleuchtendes Moment in sich tragen, bezw. dem geistigen Zustand einer bestimmten Epoche stofflich verwandt sind. Was aber kann weniger einleuchtend sein als die Rede: Eure Haare auf dem Haupte sind gezählet; ihr habt einen überweltlichen Wert, ihr könnt euch in die Hände eines Wesens befehlen, das Niemand geschaut hat. Entweder ist das eine sinnlose Rede, oder die Religion ist hier zu Ende geführt; sie ist nun nicht mehr blos eine Begleiterscheinung des sinnlichen Lebens, ein Coefficient, eine Verklärung bestimmter Teile desselben, sondern

sie tritt hier auf mit dem souveränen Anspruch, daß erst sie und sie allein den Urgrund und Sinn des Lebens enthüllt; sie unterwirft sich die gesamte bunte Welt der Erscheinung und trotzt ihr, wenn sie sich als die allein wirkliche behaupten will. Sie bringt nur eine Erfahrung, aber läßt in ihr ein neues Weltbild entstehen: das Ewige tritt ein, das Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen. Dies ist jedenfalls Jesu Meinung gewesen; ihr irgend etwas abziehen, heißt sie bereits zerstören. Indem er den Vorsehungs-Gedanken lückenlos über Menschheit und Welt ausbreitet, indem er die Wurzeln jener in die Ewigkeit zurückführt, indem er die Gotteskindschaft als Gabe und Aufgabe verkündigt, hat er die tastenden und stammelnden Versuche der Religion in Kraft gefaßt und zum Abschluß gebracht. Noch einmal sei es gesagt: Man mag sich zu ihm, man mag sich zu seiner Botschaft stellen wie man will, gewiß ist, daß sich von nun an der Wert unseres Geschlechts gesteigert hat; Menschenleben, wir selbst sind einer dem andern teurer geworden. Wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen ist, ob sie's weiß oder nicht, die praktische Anerkennung Gottes als des Vaters.

3. Die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe — dies ist der dritte Kreis und das ganze Evangelium kann in diesen Ring gefaßt werden; man kann es als eine ethische Botschaft darstellen, ohne es zu entwerten. In seinem Volke fand Jesus eine reiche und tiefe Ethik vor. Es ist nicht richtig, die pharisäische Moral lediglich nach kasuistischen und läppischen Erscheinungen zu beurteilen, die sie aufweist. Durch die Verflechtung mit dem Kultus und die Versteinerung im Ritual war die Moral der Heiligkeit gewiß geradezu in ihr Gegenteil verwandelt, aber noch war nicht alles hart und tot geworden, noch war in der Tiefe des Systems etwas Lebendiges vorhanden. Den Fragenden konnte Jesus antworten: „Ihr habt das Gesetz, haltet es; ihr wißt selbst am besten, was ihr zu thun habt, die Hauptsumme des Gesetzes ist, wie ihr selbst sagt, die Gottes- und die Nächstenliebe." Dennoch kann man das Evangelium Jesu in einem ihm eigentümlichen Kreise ethischer Gedanken zum Ausdruck bringen. Wir wollen uns das an vier Punkten klar machen.

Erstlich, Jesus löste mit scharfem Schnitte die Verbindung der Ethik mit dem äußeren Kultus und den technisch-religiösen Übungen. Er wollte von dem tendenziösen und eigensüchtigen Betriebe „guter

Werke“ in Verflechtung mit dem gottesdienstlichen Ritual schlechterdings nichts mehr wissen. Entrüsteten Spott hat er für diejenigen, die den Nächsten, ja ihre Eltern darben lassen, aber dafür an den Tempel Geschenke schicken. Hier kennt er keinen Kompromiß. Die Liebe, die Barmherzigkeit hat ihren Zweck in sich; sie wird entwertet und geschändet, wenn sie etwas anderes als Dienst am Nächsten sein soll.

Zweitens, er geht überall in den sittlichen Fragen auf die Wurzel, d. h. auf die Gesinnung zurück. Das, was er „bessere Gerechtigkeit“ nennt, ist lediglich von hier aus zu verstehen. Die „bessere“ Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit, welche bestehen bleibt, auch wenn man den Maßstab in die Tiefe des Herzens senkt. Wieder scheinbar etwas sehr Einfaches, Selbstverständliches. Dennoch hat er diese Wahrheit in die scharfe Form gekleidet: „Zu den Alten ist gesagt worden . . . . Ich aber sage euch.“ Also war es doch ein Neues; also wußte er, daß es mit solcher Konsequenz und Souveränetät noch nicht ausgesprochen worden war. Einen großen Teil der sogenannten Bergpredigt nimmt jene Verkündigung ein, in welcher er die einzelnen großen Gebiete menschlicher Beziehungen und menschlicher Verfehlungen durchgeht, um überall die Gesinnung aufzudecken, die Werke nach ihr zu beurteilen und Himmel und Hölle an sie zu knüpfen.

Drittens, er führt Alles, was er aus der Verflechtung mit dem Eigensüchtigen und Rituellen befreit und als das Sittliche erkannt hat, auf eine Wurzel und auf ein Motiv zurück, — die Liebe. Ein anderes kennt er nicht, und die Liebe ist selbst nur eine, mag sie als Nächsten-, Samariter- oder Feindesliebe erscheinen. Sie soll die Seele ganz ausfüllen; sie ist das, was bleibt, wenn die Seele sich selber stirbt. In diesem Sinne ist die Liebe bereits das neue Leben. Immer aber ist es die Liebe, die da dient; nur in dieser Funktion ist sie vorhanden und lebendig.

Viertens, wir haben gesehen, Jesus hat das Sittliche herausgeführt aus allen ihm fremden Verbindungen, selbst aus der Verknüpfung mit der öffentlichen Religion. Die haben ihn also nicht mißverstanden, die da erklärten, es handele sich im Evangelium um die gemeine Moral. Und doch — einen entscheidenden Punkt giebt es, an welchem er die Religion und die Moral zusammenbindet. Dieser Punkt will empfunden sein; er läßt sich nicht leicht fassen. Im Hinblick auf die Seligpreisungen darf man ihn viel-

leicht am besten als die Demut bezeichnen: Demut und Liebe hat Jesus in Eins gesetzt. Demut ist keine einzelne Tugend, sondern sie ist reine Empfänglichkeit, Ausdruck innerer Bedürftigkeit, Bitte um Gottes Gnade und Vergebung, also Aufgeschlossenheit gegenüber Gott. Von dieser Demut, welche die Gottesliebe ist, die wir zu leisten vermögen, meint Jesus — denken Sie an das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner —, daß sie die stetige Stimmung des Guten ist, und daß aus ihr alles Gute quillt und wächst. „Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern", das ist das Gebet der Demut und der Liebe zugleich. Also hat auch die Liebe zum Nächsten hier ihren Quellpunkt; die Geistlich-Armen und die Hungernden und Dürstenden sind auch die Friedfertigen und Barmherzigen.

In diesem Sinne ist Moral und Religion durch Jesus verknüpft worden; in diesem Sinne kann man die Religion die Seele der Moral und die Moral den Körper der Religion nennen. Von hier aus versteht man, wie Jesus Gottes- und Nächstenliebe bis zur Identifizierung aneinanderrücken konnte: die Nächstenliebe ist auf Erden die einzige Bethätigung der in der Demut lebendigen Gottesliebe.

Indem Jesus seine Predigt von der besseren Gerechtigkeit und dem neuen Gebot der Liebe in diesen vier Hauptgedanken zum Ausdruck gebracht hat, hat er den Kreis des Ethischen in einer Weise umschrieben, wie ihn noch Niemand vor ihm umschrieben hatte. Wenn sich uns aber zu verdunkeln droht, was er gemeint hat, so wollen wir uns immer wieder in die Seligpreisungen der Bergpredigt versenken. Sie enthalten seine Ethik und seine Religion, in der Wurzel verbunden und von allem Äußerlichen und Partikularen befreit.

Fünfte Vorlesung.

Am Schlusse der letzten Vorlesung habe ich auf die Seligpreisungen verwiesen und in Kürze angedeutet, daß sie in besonders eindrucksvoller Weise die Religion Jesu darstellen. Ich möchte Sie an eine andere Stelle erinnern, welches zeigt, daß Jesus in der Übung der Nächstenliebe und Barmherzigkeit die eigentliche Bethätigung der Religion erkannt hat. In einer seiner letzten Reden hat er vom Gericht gesprochen und in einem Gleichnisse es anschaulich gemacht, nämlich in dem Gleichnisse vom Hirten, der die Schafe und die Böcke scheidet. Den einzigen Scheidungsgrund aber bildet die Frage der Barmherzigkeit. Sie wird in der Form aufgeworfen, ob die Menschen Ihn selbst gespeist, getränkt und besucht haben, d. h. sie wird als religiöse Frage gestellt; die Paradoxie wird dann aufgehoben in dem Satze: „Was ihr dem Geringsten unter meinen Brüdern gethan habt, das habt ihr mir gethan." Deutlicher kann man es nicht vor die Augen malen, daß im Sinne Jesu Barmherzigkeit das Entscheidende ist, und daß die Gesinnung, in der sie geübt wird, auch die richtige religiöse Haltung verbürgt. Inwiefern? Weil die Menschen in der Übung dieser Tugend Gottes Nachahmer sind: „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist." Das Majestätsrecht Gottes übt, wer Barmherzigkeit übt; denn Gottes Gerechtigkeit vollzieht sich nicht nach der Regel: „Auge um Auge, Zahn um Zahn", sondern steht unter der Macht seiner Barmherzigkeit.

Lassen Sie uns einen Augenblick hier verweilen: es war ein ungeheurer Fortschritt in der Geschichte der Religion, es war eine

neue Religionsstiftung, als einerseits in Griechenland durch Dichter und Denker, andererseits in Palästina durch die Propheten die Idee der Gerechtigkeit und des gerechten Gottes lebendig wurde und die überlieferte Religion umbildete. Die Götter wurden auf eine höhere Stufe gehoben und versittlicht; der kriegerische und unberechenbare Jehovah wurde zu einem heiligen Wesen, auf dessen Gericht man sich verlassen konnte, wenn auch in Furcht und Zittern. Die beiden großen Gebiete, die Religion und die Moral, bisher getrennt, rückten nahe zusammen; denn „die Gottheit ist heilig und gerecht". Was sich damals entwickelt hat, ist unsre Geschichte; denn es gäbe überhaupt keine „Menschheit", keine „Weltgeschichte" im höheren Sinn ohne jene entscheidende Wandlung. Ihre nächste Folge läßt sich in die Maxime zusammenfassen: „Was ihr nicht wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch nicht." Diese Regel, so nüchtern und dürftig sie erscheint, enthält doch eine ungeheure sittigende Kraft, wenn sie auf alle menschlichen Beziehungen ausgedehnt und mit Ernst beobachtet wird.

Aber sie enthält doch nicht das Letzte. Der letzte mögliche und notwendige Fortschritt war erst vollzogen — wiederum eine neue Religionsstiftung! —, als sich die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit unterwerfen mußte, als der Gedanke der Brüderlichkeit und der Aufopferung im Dienste des Nächsten souverän wurde. Die Maxime scheint auch diesmal nüchtern — „Was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch" —, und doch führt sie, richtig verstanden, auf die Höhe und schließt eine neue Sinnesweise und eine neue Beurteilung des eigenen Lebens ein. Der Gedanke: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen", ist unmittelbar mit ihr gesetzt und damit eine Umwertung der Werte in der Gewißheit, daß das wahre Leben nicht an diese Spanne Zeit geknüpft ist und nicht am sinnlichen Dasein haftet.

Ich hoffe damit, wenn auch in Kürze, gezeigt zu haben, daß auch in dem Kreise der Gedanken Jesu, der durch die „bessere Gerechtigkeit" und das „neue Gebot der Liebe" bezeichnet ist, das Ganze seiner Lehre enthalten ist. In der That, jene drei Kreise, welche wir unterschieden haben — das Reich Gottes, Gott als der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die in der Liebe sich darstellende „bessere" Gerechtigkeit — fallen zusammen; denn das Reich Gottes ist letztlich nichts anderes als der Schatz, den die Seele an dem ewigen und barmherzigen Gott besitzt, und von hier

aus kann in wenigen Strichen alles entwickelt werden, was die Christenheit als Hoffnung, Glaube und Liebe auf Grund der Sprüche Jesu erkannt hat und festhalten will.

Wir gehen weiter. Nachdem wir die Grundzüge der Verkündigung Jesu festgestellt haben, versuchen wir, in dem zweiten Abschnitte die Hauptbeziehungen des Evangeliums im einzelnen zu behandeln. Wir heben sechs Punkte bezw. Fragen hervor, die, weil sie an sich die wichtigsten sind, auch zu allen Zeiten als solche empfunden und beurteilt wurden. Und mag auch im Laufe der Kirchengeschichte die eine oder die andere Frage einige Jahrzehnte hindurch in den Hintergrund getreten sein, so kehrte sie doch immer wieder, und zwar mit verdoppelter Kraft, zurück:

1. Das Evangelium und die Welt, oder die Frage der Askese,
2. Das Evangelium und die Armut, oder die soziale Frage,
3. Das Evangelium und das Recht, oder die Frage nach den irdischen Ordnungen,
4. Das Evangelium und die Arbeit, oder die Frage der Kultur,
5. Das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie,
6. Das Evangelium und die Lehre, oder die Frage nach dem Bekenntnis.

An diesen sechs Fragen — die vier ersten gehören zusammen, die beiden folgenden stehen für sich — hoffe ich, die wichtigsten Beziehungen der Verkündigung Jesu, freilich nur in Umrissen, darstellen zu können.

1. Das Evangelium und die Welt, oder die Frage der Askese.

Es ist eine weitverbreitete Meinung — in den katholischen Kirchen herrscht sie, und viele Protestanten teilen sie heute —, das Evangelium sei im letzten Grunde und in seinen wichtigsten Anweisungen streng weltflüchtig und asketisch. Die einen verkündigen diese „Erkenntnis" mit Teilnahme und Bewunderung, ja sie steigern sie bis zu der Behauptung, eben in dem weltverneinenden Charakter liege, wie im Buddhismus, der ganze Wert und die Bedeutung der genuinen christlichen Religion beschlossen. Die anderen betonen die weltflüchtigen Lehren des Evangeliums, um dadurch seine Unver-

einbarkeit mit den modernen sittlichen Grundsätzen darzuthun und die Unbrauchbarkeit dieser Religion zu erweisen. Einen eigentümlichen Ausweg, eigentlich ein Produkt der Verzweiflung, haben die katholischen Kirchen gefunden. Sie erkennen, wie bemerkt, den weltverneinenden Charakter des Evangeliums an und lehren dem entsprechend, daß das eigentliche christliche Leben nur in der Form des Mönchtums — das ist die „vita religiosa" — zum Ausdruck komme; aber sie lassen ein „niederes" Christentum ohne Askese als „noch ausreichend" zu. Diese merkwürdige Konzession mag hier auf sich beruhen bleiben: daß die volle Nachfolge Christi nur den Mönchen möglich ist, ist katholische Lehre. Mit ihr hat ein großer Philosoph und noch größerer Schriftsteller unseres Jahrhunderts gemeinsame Sache gemacht: Schopenhauer feiert das Christentum, weil und sofern es große Asketen wie den heiligen Antonius oder den heiligen Franciscus erweckt hat; was darüber hinausliegt in der christlichen Verkündigung, erscheint ihm unbrauchbar und anstößig. In viel tieferer Betrachtung als Schopenhauer und mit einer hinreißenden Kräftigkeit der Empfindung und Macht der Sprache hat Tolstoi die asketischen und weltflüchtigen Züge des Evangeliums ausgehoben und zur Nachachtung zusammengefaßt. Man kann auch nicht verkennen, daß das asketische Ideal, welches er dem Evangelium entnimmt, warm und stark ist und den Dienst am Nächsten einschließt; aber die Weltflucht erscheint auch bei ihm als das Charakteristische. Tausende unserer „Gebildeten" lassen sich durch seine Erzählungen ab- und aufregen; aber im tiefsten Grunde sind sie beruhigt und erfreut, daß das Christentum Weltverneinung bedeutet; denn nun wissen sie bestimmt, daß es sie nichts angeht. Mit Recht sind sie nämlich gewiß, daß ihnen diese Welt gegeben ist, um sich innerhalb ihrer Güter und Ordnungen zu bewähren; verlangt das Christentum etwas anderes, so ist seine Widernatürlichkeit erwiesen. Weiß es diesem Leben keinen Zweck zu setzen, verschiebt es alles auf ein Jenseits, erklärt es die irdischen Güter für unwert und leitet es ausschließlich zur Weltflucht und zu einem beschaulichen Leben an, so beleidigt es alle Thatkräftigen, ja letztlich alle wahrhaftigen Naturen; denn diese sind gewiß, daß uns unsre Fähigkeiten gegeben sind, damit wir sie gebrauchen, und die Erde uns zugewiesen ist, damit wir sie bebauen und beherrschen.

Aber ist das Evangelium nicht wirklich weltverneinend? Es sind sehr bekannte Stellen, auf die man sich beruft und die eine

andere Deutung nicht zuzulassen scheinen: „Ärgert dich dein Auge, so reiß es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine Hand, so haue sie ab," oder die Antwort an den reichen Jüngling: „Gehe hin und verkaufe alles, was du hast, so wirst du einen Schatz im Himmel haben," oder das Wort von denen, die sich um des Himmelreichs willen selbst verschnitten haben, oder der Spruch: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein." Nach diesen Worten und anderen scheint es ausgemacht, daß das Evangelium durchaus weltflüchtig und asketisch ist. Aber ich stelle dieser These drei Betrachtungen gegenüber, die in eine andere Richtung führen. Die erste ist aus der Art des Auftretens Jesu und aus seiner Lebensführung und -anweisung gewonnen; die zweite gründet sich auf den Eindruck, den seine Jünger von ihm gehabt und in ihrem eigenen Leben wiedergegeben haben; die dritte endlich wurzelt in dem, was wir über die „Grundzüge" des Evangeliums ausgeführt haben.

1. In unseren Evangelien finden wir ein merkwürdiges Wort Jesu; es lautet: „Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht; so sagen sie: Er hat den Teufel. Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket; so sagen sie: Siehe wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer." Also einen Fresser und Weinsäufer hat man ihn genannt neben den anderen Schmähnamen, die man ihm gab. Hieraus geht deutlich hervor, daß er in seiner ganzen Haltung und Lebensweise einen anderen Eindruck gemacht hat als der große Bußprediger am Jordan. Unbefangen muß er den Gebieten, auf denen herkömmlich Askese getrieben wurde, gegenüber gestanden haben. Wir sehen ihn in den Häusern der Reichen und der Armen, bei Mahlzeiten, bei Frauen und unter Kindern, nach der Überlieferung auch auf einer Hochzeit. Er läßt sich die Füße waschen und das Haupt salben. Weiter, er kehrt gern bei Maria und Martha ein und verlangt nicht, daß sie ihr Haus verlassen. Auch diejenigen, bei denen er freudig einen starken Glauben findet, läßt er in ihrem Beruf und Stand. Wir hören nicht, daß er ihnen zuruft: Gebt alles preis und folgt mir nach. Augenscheinlich hält er es für möglich, ja für angemessen, daß sie ihres Glaubens an der Stelle leben, an die sie Gott gestellt hat. Sein Jüngerkreis erschöpft sich nicht in den wenigen, die er zu direkter Nachfolge aufgerufen hat. Gotteskinder findet er überall; sie in der Ver-

borgenheit zu entdecken und ihnen ein Wort der Kraft sagen zu dürfen, ist ihm die höchste Freude. Aber auch seine Jünger hat er nicht als einen Mönchsorden organisiert: was sie zu thun und zu lassen haben im Leben des Tages, darüber hat er ihnen keine Vorschriften gegeben. Wer die Evangelien unbefangen liest und nicht Silben sticht, der muß erkennen, daß man diesen freien und lebendigen Geist nicht unter das Joch der Askese gebeugt findet, und daß daher die Worte, die in diese Richtung weisen, nicht versteift und verallgemeinert werden dürfen, sondern in einem weiteren Zusammenhange und von einer höheren Warte zu beurteilen sind.

2. Es ist gewiß, daß die Jünger Jesu ihren Meister nicht als weltflüchtigen Asketen verstanden haben. Wir werden später sehen, welche Opfer sie für das Evangelium gebracht und in welchem Sinne sie auf die Welt verzichtet haben — aber offenbar ist, sie haben nicht asketische Übungen in den Vordergrund gestellt; sie haben die Regel aufrecht erhalten, daß ein Arbeiter seines Lohnes wert sei; sie haben ihre Frauen nicht fortgeschickt. Von Petrus wird uns zufällig erzählt, daß ihn sein Weib auf seinen Missionsreisen begleitet hat. Wenn wir von dem Berichte über den Versuch in der Gemeinde zu Jerusalem absehen, eine Art von Kommunismus herzustellen — und wir dürfen ihn bei Seite lassen, da er unzuverlässig ist und außerdem nicht asketischen Charakter getragen hat —, so finden wir im apostolischen Zeitalter nichts, was auf eine Gemeinschaft prinzipieller Asketen hindeutet, dagegen überall die Überzeugung als die herrschende, daß man in seinem Beruf und Stand, innerhalb der gegebenen Verhältnisse, ein Christ sein soll. Wie anders ist dem gegenüber von Anfang an im Buddhismus die Entwicklung verlaufen!

3. — das ist das Entscheidende —: ich erinnere Sie an das, was wir in Bezug auf die leitenden Gedanken Jesu ausgeführt haben. In den Ring, der durch Gottvertrauen, Demut, Sündenvergebung und Nächstenliebe bezeichnet ist, kann keine andere Maxime, am wenigsten eine gesetzliche, eingeschoben werden, und er macht es zugleich offenbar, in welchem Sinne das Gottesreich die „Welt" zu ihrem Gegensatze hat. Wer den Worten: „Sorget nicht", „Seid barmherzig wie euer Vater im Himmel barmherzig ist", 2c. etwas Asketisches mit dem Anspruch auf gleiche Wertschätzung zuordnet, der versteht den Sinn und die Hoheit dieser

Sprüche nicht, der hat das Gefühl dafür verloren oder noch nicht gewonnen, daß es einen Zusammenschluß mit Gott giebt, der alle Fragen der Weltflucht und Askese hinter sich läßt.

Aus diesen Gründen müssen wir es ablehnen, das Evangelium als eine Botschaft der Weltverneinung zu verstehen.

Aber Jesus spricht von drei Feinden, und ihnen gegenüber giebt er nicht die Losung aus, sie zu fliehen, sondern er befiehlt, sie zu vernichten. Diese drei Feinde sind der Mammon, die Sorge und die Selbstsucht. Beachten Sie wohl, von Flucht oder Verneinung ist hier nicht die Rede, sondern von einem Kampfe, der bis zur Vernichtung geführt werden soll; jene finstern Mächte sollen niedergerungen werden. Unter Mammon versteht er irdisches Geld und Gut im weitesten Sinn des Worts, irdisches Geld und Gut, welches sich zum Herrn über uns und uns zu Tyrannen über andere machen will; denn Geld ist „geronnene Gewalt". Wie von einer Person redet daher Jesus von diesem Feinde, wie wenn es sich um einen gewappneten Ritter oder um einen König, ja wie wenn es sich um den Teufel selbst handelte. Ihm gegenüber gilt das Wort: „Ihr könnet nicht zweien Herrn dienen." Wo nur immer irgend etwas aus dem Gebiete dieses Mammons einem Menschen so wertvoll wird, daß er sein Herz daran hängt, daß er vor dem Verluste zittert, daß er nicht mehr bereit ist, es willig preiszugeben, da ist er schon in Banden geschlagen. Deshalb soll der Christ, wenn er diese Gefahr für sich fühlt, nicht paktieren, sondern kämpfen, und nicht nur kämpfen, sondern den Mammon abthun. Gewiß, wenn Christus heute unter uns predigte, er würde da nicht allgemein reden und allen zurufen: „Gebt alles weg," aber zu Tausenden unter uns würde er so sprechen, und daß kaum Einer sich findet, der jene Sprüche des Evangeliums auf sich beziehen zu müssen meint, soll uns wohl bedenklich machen.

Und das Zweite ist die Sorge. Es mag uns auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, daß sie von Jesus als ein so furchtbarer Feind bezeichnet wird. Er rechnet sie zum „Heidentum". Zwar hat auch er im Vaterunser beten gelehrt: „Unser Brot für den morgenden Tag gieb uns Tag um Tag"; aber solche zuversichtliche Bitte nennt er nicht Sorge. Er meint jene Sorge, die uns zu furchtsamen Sklaven des Tages und der Dinge macht, jene Sorge, durch welche wir stückweise an die Welt verfallen. Sie ist

ihm ein Attentat Gott gegenüber, der die Sperlinge auf dem Dache erhält; sie zerstört die Grundbeziehung zum himmlischen Vater, das kindliche Vertrauen, und vernichtet so unser inneres Wesen. Auch in diesem Punkte, wie in Bezug auf den Mammon, müssen wir bekennen, nicht ernst und tief genug zu empfinden, um der Predigt Jesu in vollem Umfang Recht zu geben. Aber es fragt sich, wer recht hat — Er mit dem unerbittlichen „Sorget nicht" oder wir mit unseren Abschwächungen —, und etwas davon fühlen wir wohl, daß ein Mensch dann erst wirklich frei, kräftig und unüberwindlich ist, wenn er alle seine Sorge abgestreift und auf Gott geworfen hat. Was könnten wir ausrichten und welche Macht würden wir besitzen, wenn wir nicht sorgten!

Und endlich drittens: die Selbstsucht. Selbstverleugnung, nicht Askese ist es, was Jesus hier verlangt, Selbstverleugnung bis zur Selbstentäußerung. „Ärgert dich dein Auge, so reiß es aus; ärgert dich deine Hand, so haue sie ab." Wo nur immer ein sinnlicher Trieb in dir übermächtig wird, so daß du gemein wirst oder dir ein neuer Herr in deiner Eigenlust entsteht, da sollst du ihn vernichten — nicht, weil die Verstümmelten gottwohlgefällig sind, sondern weil du dein besseres Teil anders nicht zu bewahren vermagst. Das ist ein hartes Wort. Es wird auch nicht erfüllt durch eine generelle Verzichtleistung, wie die Mönche sie üben — nach ihr kann alles beim alten bleiben —, sondern nur durch einen Kampf und die entschlossene Entäußerung am entscheidenden Punkte.

Allen diesen Feinden, dem Mammon, der Sorge und der Selbstsucht, gegenüber gilt es, Selbstverleugnung zu üben, und damit ist das Verhältnis zur Askese bestimmt. Diese behauptet den Unwert aller irdischen Güter an sich. Dürfte man aus dem Evangelium eine Theorie entwickeln, so würde man nicht auf diese Lehre geführt; denn „die Erde ist des Herrn, und was darinnen ist". Aber nach dem Evangelium soll man fragen: Können und dürfen mir Besitz und Ehre, Freunde und Verwandte Güter sein, oder habe ich sie abzuthun? Wenn einige Sprüche Jesu uns hier in genereller Fassung überliefert und wohl auch so gesprochen sind, so sind sie nach dem Gesamtinhalt der Reden zu begrenzen. Heilige Selbstprüfung, ernste Wachsamkeit und Vernichtung des Gegners verlangt das Evangelium. Darüber aber kann kein Zweifel sein, daß Jesus in viel größerem Umfange, als wir es

gern wahr haben wollen, Selbstverleugnung und Entäußerung verlangt hat.

Fassen wir zusammen: Asketisch im prinzipiellen Sinn des Worts ist das Evangelium nicht; denn es ist eine Botschaft von dem Gottvertrauen, der Demut, der Sündenvergebung und der Barmherzigkeit: an diese Höhe reicht nichts anderes heran, und in diesen Ring kann sich nichts anderes eindrängen. Weiter, die irdischen Güter sind nicht des Teufels, sondern Gottes — „Euer himmlischer Vater weiß, daß ihr dies alles bedürft; er kleidet die Lilien und ernährt die Vögel unter dem Himmel." Askese hat überhaupt keine Stelle im Evangelium; es verlangt aber einen Kampf, den Kampf gegen den Mammon, die Sorge und die Selbstsucht, und es verlangt und entbindet die Liebe, die da dient und sich opfert. Jener Kampf und diese Liebe sind die „Askese" im evangelischen Sinn, und wer der Verkündigung Jesu eine andere aufbürdet, der verkennt es. Er verkennt seine Hoheit und seinen Ernst; denn es giebt noch etwas Ernsteres als „seinen Leib brennen lassen und seine Habe den Armen geben", nämlich Selbstverleugnung und Liebe.

2. Das Evangelium und die Armut, oder die soziale Frage.

Dies ist die zweite Beziehung des Evangeliums, welche wir ins Auge fassen wollten, und sie ist mit der ersten nahe verwandt. Auch hier wieder begegnen uns in der Gegenwart verschiedene Anschauungen, bezw. zwei Anschauungen, die sich gegenüber stehen. Die einen sagen uns, das Evangelium sei in der Hauptsache eine große soziale Botschaft für die Armen gewesen, alles andere an ihm sei etwas Sekundäres — zeitgeschichtliche Hüllen, alte Überlieferungen oder Umbildungen durch die ersten Generationen. Jesus sei ein großer sozialer Reformer gewesen, der die in tiefem Elend schmachtenden unteren Stände habe befreien wollen; er habe ein soziales Programm aufgestellt, welches die Gleichheit aller Menschen, die Befreiung aus wirtschaftlicher Not und die Erlösung von Druck und Übel enthalten habe. So allein, fügen sie hinzu, könne man ihn verstehen, und so sei er gewesen, oder vielleicht — weil wir ihn nur so verstehen können, ist er so gewesen. Seit Jahren werden Broschüren und Bücher in diesem Sinne über das Evan-

gelium geschrieben, gutgemeinte Darstellungen, die Jesus Christus auf diese Weise verteidigen und empfehlen wollen. Aber unter denen, welche das Evangelium für eine wesentlich soziale Botschaft halten, finden sich auch solche, die den umgekehrten Schluß ziehen. Indem sie nachzuweisen suchen, daß in der Verkündigung Jesu alles auf eine wirtschaftliche Umgestaltung hinauslaufe, erklären sie das Evangelium für ein ganz utopisches, unbrauchbares Programm: Jesus schaute mit einem sanften, aber blöden Blick in diese Welt hinein; aus den unteren und gedrückten Ständen auftauchend, teilte er den Argwohn der kleinen Leute gegen die Großen und Reichen, verabscheute allen gewinnbringenden Handel und Wandel, verkannte die Notwendigkeit des Gütererwerbs und spielte demgemäß sein Programm darauf hinaus, eine allgemeine Armut in der „Welt" — dafür hielt er Palästina — zu verbreiten und dann im Gegensatze zu dem irdischen Elend sein „Himmelreich" zu erbauen, ein Programm, an sich undurchführbar und kräftige Naturen abstoßend. So ungefähr urteilt ein anderer Teil unter denen, die das Evangelium mit einer sozialen Botschaft identifizieren.

Aber dieser Gruppe, die, in der Betrachtung einig, in der Beurteilung auseinander geht, stehen andere gegenüber, die einen ganz entgegengesetzten Eindruck vom Evangelium aufgenommen haben. Sie erklären, jede direkte Teilnahme Jesu an den wirtschaftlichen und sozialen Zuständen seiner Zeit, und noch mehr, jede prinzipielle Teilnahme an ökonomischen Fragen überhaupt werde in das Evangelium lediglich hineingelesen; dieses habe mit wirtschaftlichen Fragen schlechterdings gar nichts zu thun. Jesus, so sagen sie, hat wohl Bilder und Paradigmen jenen Gebieten entlehnt und hat sich auch persönlich der Elenden, Armen und Kranken herzlich angenommen; aber seine rein religiöse Predigt und seine Heilandswirksamkeit habe die Verbesserung der irdischen Lage jener Leute schlechterdings nicht ins Auge gefaßt; man verweltliche daher seine Zwecke und Absichten, wenn man sie auf soziale Verhältnisse beziehe. Ja, es giebt nicht wenige unter uns, die ihn für einen „Konservativen", wie sie selbst sind, halten: er habe als „gottgesetzt" alles respektiert, was an sozialen Unterschieden und Ordnungen damals vorhanden war.

Sie erkennen, hier sind sehr verschiedene Stimmen laut geworden, und mit Hartnäckigkeit und Eifer werden die verschiedenen Standpunkte vertreten. Wenn wir nun versuchen wollen, die den

Thatsachen entsprechende Stellung zu finden, so haben wir eine kurze zeitgeschichtliche Vorbemerkung zu machen.

Die sozialen Zustände, wie sie im Zeitalter Jesu und schon geraume Zeit vorher in Palästina herrschten, sind uns nicht hinreichend bekannt. Aber gewisse Hauptzüge vermögen wir festzustellen und können namentlich ein Doppeltes konstatieren:

1. Die herrschenden Klassen, zu welchen vor allem die Pharisäer und auch die Priester gehörten — diese z. T. verbunden mit den irdischen Machthabern —, besaßen wenig Herz für die Not des armen Volkes. Es mag nicht viel schlimmer gewesen sein, als es bei jenen Klassen zu allen Zeiten und bei allen Völkern zugeht, aber es war schlimm. Und es kam hier noch hinzu, daß das Interesse für den Kultus und für die kultische „Gerechtigkeit" die Teilnahme für den Armen und die Barmherzigkeit zurückdrängte. Die Bedrückung und Tyrannei seitens der Reichen war längst ein stehendes und unerschöpfliches Thema der Psalmisten und aller wärmer Empfindenden geworden. Auch Jesus hätte nicht so von den Reichen sprechen können, wie er gesprochen hat, wenn sie nicht damals in gröblicher Weise ihre Pflichten vernachlässigt hätten.

2. In den Kreisen des gedrückten und armen Volkes, in dieser großen Masse von Not und Übel, unter jenen zahlreichen Leuten, für die das Wort „Elend" oft nur ein anderer Ausdruck für das Wort „Leben", ja das Leben selbst ist — in diesem Volke hat es, wie wir sicher erkennen können, damals Kreise gegeben, die mit Inbrunst und unerschütterlicher Hoffnung an den Zusagen und Tröstungen ihres Gottes hingen, in Demut und Geduld wartend auf den Tag, da ihre Erlösung kommen werde. Oft zu arm, um auch nur die dürftigsten kultischen Segnungen und Vorteile erwerben zu können, gedrückt und gestoßen, in Ungerechtigkeit mißhandelt, konnten sie nicht zum Tempel aufschauen; aber sie blickten auf den Gott Israels, und heiße Gebete stiegen zu ihm empor: „Hüter, ist die Nacht schier hin?" So waren sie aufgeschlossen und empfänglich für Gott, und in manchen Psalmen und der ihnen verwandten späteren jüdischen Litteratur ist das Wort „die Armen" geradezu eine Bezeichnung für die Empfänglichen, die auf den Trost Israels warteten. Diesen Sprachgebrauch fand Jesus vor und hat sich ihm angeschlossen. Wir können daher, wenn wir in den Evangelien auf das Wort „die Armen" stoßen, nicht ohne weiteres nur an die wirtschaftlich Armen denken. Thatsächlich fiel damals die

wirtschaftliche Armut und die religiöse Demut und Aufgeschlossenheit (im Gegensatz zur sublimen „Tugendübung" der Pharisäer und ihrer Routine in der „Gerechtigkeit") in weitem Umfange zusammen. War dies aber der herrschende Zustand, dann ist deutlich, daß wir unsere heutigen Kategorien „arm und reich" nicht ohne Umstände auf jene Zeit übertragen dürfen. Doch sollen wir nicht vergessen, daß in dem Wort „Arme" in der Regel auch damals die wirtschaftliche Not miteingeschlossen war. Wir werden daher in der nächsten Vorlesung zu untersuchen haben, in welcher Richtung wir Unterscheidungen zu machen vermögen, bezw. ob es möglich ist, den Sinn der Worte Jesu zu treffen trotz der eigentümlichen Schwierigkeit, die in dem Begriff der „Armut" liegt. Doch können wir im voraus die Hoffnung hegen, hier nicht im Dunklen bleiben zu müssen; denn das Evangelium in seinen Grundzügen wirft auch einen hellen Schein auf das Gebiet dieser Frage.

Sechste Vorlesung.

Ich habe am Schluß der letzten Vorlesung auf das Problem hingewiesen, welches die „Armen“ im Evangelium bieten. Die Armen, die Jesus in der Regel im Auge hat, sind auch die Empfänglichen, und daher ist das, was von ihnen gesagt wird, nicht ohne weiteres auf Arme überhaupt anzuwenden. Wir müssen daher aus dem Zusammenhang, der uns hier beschäftigt, alle die Sprüche Jesu ausscheiden, die offenkundig auf die „geistliche“ Armut sich beziehen. Hierher gehört z. B. die erste Seligpreisung, mag man sie nun in der Fassung des Lukas oder des Matthäus gelten lassen; denn die ihr zugeordneten Seligpreisungen stellen es sicher, daß Jesus an die innerlich empfänglichen Armen gedacht hat. Aber wir haben nicht die Zeit, alle einzelnen Sprüche durchzugehen; es muß genügen, durch einige Hauptbetrachtungen die wichtigsten Punkte festzustellen.

1. Jesus hat den Besitz irdischer Güter als eine schwere Gefahr für die Seele betrachtet, weil er hartherzig macht, in irdische Sorgen verstrickt und zu gemeinem Wohlleben verführt. Ein Reicher wird schwerlich ins Himmelreich kommen.

2. Die Behauptung, Jesus habe eine allgemeine Verarmung und Verelendung so zu sagen gewünscht, um dann über diesen miserablen Zustand sein Himmelreich heraufzuführen — eine Behauptung, der man in verschiedenen Wendungen begegnet —, ist falsch. Das Gegenteil ist richtig. Er hat Not Not und Übel Übel genannt. Weit entfernt, sie zu begünstigen, hat er das lebendigste und kräftigste Bestreben gehabt, sie zu bekämpfen und zu beseitigen. Sein ganzes Wirken ist auch in diesem Sinne Heilandswirken gewesen,

d. h. ein Kampf gegen das Übel und gegen die Not. Ja man könnte fast meinen, daß er das niederzwingende Gewicht des Elends und der Armut zu hoch taxiert, daß er sich zuviel damit abgegeben habe, und daß er den Kräften, die diesem Zustande gegenüber wirksam sein sollen — dem Mitleid und der Barmherzigkeit — eine zu große Bedeutung im Ganzen der sittlichen Lebensbewegung zugesprochen habe. Freilich auch dies wäre nicht richtig; denn er kennt eine Macht, die er noch für schlimmer hält als Not und Elend, das ist die Sünde, und er weiß von einer Kraft, die noch befreiender ist als die Barmherzigkeit, das ist die Vergebung. Darüber läßt sein Reden und sein Handeln keinen Zweifel. Fest steht also: Jesus hat die Armut und das Elend nie und nirgends konservieren wollen, sondern er hat sie bekämpft und zu bekämpfen heißen. Diejenigen Christen, die im Laufe der Kirchengeschichte aufgetreten sind, um die Bettelei zu protegieren und eine allgemeine Verarmung anzuraten, oder die in sentimentaler Weise mit der Not und dem Elend kokettieren, können sich nicht mit Fug auf ihn berufen. Wohl aber hat er denen, die ihr ganzes Leben der Verkündigung des Evangeliums und dem Dienste am Wort weihen wollen — er verlangte das nicht von allen, sondern er sah darin einen besonderen Gottesruf und eine besondere Gabe — ihnen hat er befohlen, sie sollen sich alles Besitzes, also aller irdischen Güter, entäußern. Doch hat er sie deshalb nicht auf das Betteln verwiesen. Sie sollen vielmehr gewiß sein, daß sie ihr Brot und ihre Nahrung finden werden. Wie er das gemeint hat, das erfahren wir aus einem Wort von ihm, welches zufällig in den Evangelien nicht enthalten ist, welches uns aber der Apostel Paulus überliefert hat. Er schreibt 1. Kor. 9: „Der Herr hat befohlen, daß, die das Evangelium verkündigen, sich auch vom Evangelium nähren sollen.“ Besitzlosigkeit hat er von den Dienern am Wort, d. h. von den Missionaren, verlangt, damit sie ganz ihrem Berufe leben können. Er hat aber nicht gemeint, daß sie betteln sollen. Das ist ein franciskanisches Mißverständnis, welches vielleicht nahe liegt, aber doch vom Sinne Jesu abführt.

Gestatten Sie mir hier eine kurze Abschweifung. Diejenigen, die in den christlichen Kirchen professionsmäßige Evangelisten oder Diener am Wort innerhalb der Gemeinden geworden sind, haben es in der Regel nicht für nötig gehalten, jene Anweisung des Herrn, sich der irdischen Güter zu entäußern, zu befolgen. Sofern es sich

um Priester bezw. Pastoren und nicht um Missionare handelt, kann man auch mit einigem Rechte einwenden, daß sich der Befehl auf sie nicht beziehe; denn er setzt das Amt der Ausbreitung des Evangeliums voraus. Man kann ferner sagen, daß man aus den Anweisungen des Herrn über das Gebot der Liebe hinaus keine unverbrüchlichen Gesetze machen dürfe, sonst schädige man die christliche Freiheit und verschränke der christlichen Religion das hohe Recht, in ihrer Ausgestaltung dem Gange der Geschichte unbefangen folgen zu dürfen. Aber es läßt sich doch fragen, ob das Christentum nicht Außerordentliches gewonnen hätte, wenn seine berufsmäßigen Diener, die Missionare und die Pastoren, jene Regel des Herrn befolgt hätten. Mindestens aber sollte es bei ihnen strenger Grundsatz sein, sich um Besitz und irdische Güter nur so weit zu kümmern, daß sie selbst nicht anderen zur Last fallen, darüber hinaus aber sich ihrer zu entäußern. Aber ich zweifle auch nicht, es wird die Zeit kommen, in der man wohllebende Seelsorger ebensowenig mehr vertragen wird, wie man herrschende Priester verträgt; denn wir werden in dieser Beziehung feinfühliger, und das ist gut. Man wird es nicht mehr für schicklich, im höheren Sinn des Wortes, halten, daß jemand den Armen Ergebung und Zufriedenheit predigt, der selbst wohlhabend ist und um die Vermehrung seines Besitzes eifrig sorgt. Ein Gesunder mag wohl einen Kranken trösten; aber wie soll der Besitzende den Besitzlosen von dem Unwert der Güter überzeugen? Die Anweisung des Herrn, daß der Diener am Wort sich des irdischen Besitzes zu entäußern hat, wird in der Geschichte seiner Gemeinde noch zu Ehren kommen.

3. Ein soziales Programm in Bezug auf Überwindung und Beseitigung von Armut und Not — wenn man darunter ganz bestimmte Anordnungen und Vorschriften versteht — hat Jesus nicht aufgestellt. Er hat sich nicht in wirtschaftliche und zeitgeschichtliche Verhältnisse verstrickt. Hätte er es gethan, hätte er Gesetze gegeben, die für Palästina noch so heilsam gewesen wären — was wäre damit erreicht worden? Sie wären heute nützlich gewesen und morgen veraltet, und sie hätten das Evangelium belastet und verwirrt. Man muß sich auch hüten, solchen Anweisungen, wie die: „Gieb jedem, der dich bittet“ und ähnlichen, ihr Maß zu nehmen. Sie wollen doch aus der Zeit und der Situation verstanden sein. Sie beziehen sich auf die augenblickliche Not des Bittenden, die mit einem Stück Brot, einem Trunk Wasser, einem Kleidungsstück, um die

Blöße zu decken, gestillt ist. Wir dürfen nicht vergessen, wir befinden uns mit dem Evangelium im Orient und in wirtschaftlich ziemlich unentwickelten Verhältnissen. Jesus ist kein sozialer Reformer gewesen. Er konnte auch einmal den Satz aussprechen: „Arme habt ihr allezeit bei euch", und damit, wie es scheint, andeuten, daß sich die Verhältnisse nicht wesentlich ändern würden. Erbschlichter wollte er nicht sein, und tausend Fragen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens würde er ebenso zu entscheiden abgelehnt haben wie die Zumutung, eine Erbschaftsangelegenheit in Gang zu bringen. Und doch hat man je und je gewagt, aus dem Evangelium ein konkretes soziales Programm abzuleiten. Auch evangelische Theologen haben es versucht und versuchen es noch. Ein Unternehmen, an sich hoffnungslos und gefährlich, aber vollends verwirrend und unerträglich, wenn man die zahlreichen „Lücken", die man im Evangelium findet, durch alttestamentliche Gesetze und Programme „ergänzt".

4. Niemals, selbst im Buddhismus nicht, ist eine Religion mit einer so thatkräftigen sozialen Botschaft aufgetreten und hat sich so stark mit ihr identifiziert wie im Evangelium. Inwiefern? Weil mit dem Worte: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" hier wirklich Ernst gemacht ist, weil Jesus mit diesem Worte hineingeleuchtet hat in alle konkreten Verhältnisse des Lebens, in die Welt des Hungers, der Armut und des Elendes, endlich weil er jene Maxime als eine religiöse, ja als *die* religiöse ausgesprochen hat. Ich erinnere Sie nochmals an das Gleichnis vom jüngsten Gericht, in welchem die ganze Frage nach dem Werte und der Zukunft der Menschen von der Übung der Nächstenliebe abhängig gemacht ist; ich erinnere Sie an das andere Gleichnis von dem reichen Mann und dem armen Lazarus. Und noch eine Geschichte möchte ich anführen, die wenig bekannt ist, weil sie in dieser Fassung nicht in unsern vier Evangelien, sondern im Hebräerevangelium steht. Dort ist die Erzählung vom reichen Jüngling also überliefert: „Ein Reicher sprach zum Herrn: Meister, was muß ich Gutes thun, damit ich das Leben habe. Er antwortete ihm: Mensch, halte das Gesetz und die Propheten. Jener erwiderte ihm: Das habe ich gethan. Er sprach zu ihm: Gehe hin, verkaufe alles, was du besitzest, und teile es den Armen aus und komm und folge mir. Da fing der Reiche an, sich den Kopf zu kratzen, und die Rede gefiel ihm nicht. Und der Herr sprach zu ihm: Wie kannst Du sagen, „Ich habe das Gesetz und die Pro-

pheten gehalten", da doch im Gesetz geschrieben steht: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst? Siehe, viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, liegen in schmutzigen Lumpen und sterben Hungers, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und nichts kommt aus ihm zu ihnen heraus." — Sie sehen, wie Jesus die materielle Not der Armen empfunden und wie er die Abhülfe solcher Not aus dem Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", abgeleitet hat. Die sollen nicht von Nächstenliebe sprechen, die es ertragen können, daß neben ihnen Menschen im Elend verkümmern und sterben! Das Evangelium predigt nicht nur Solidarität und Hülfeleistung — es hat an dieser Predigt seinen wesentlichen Inhalt. In diesem Sinne ist es im Tiefsten sozialistisch, wie es im Tiefsten individualistisch ist, weil es den unendlichen und selbständigen Wert jeder einzelnen Menschenseele feststellt. Seine Tendenz auf Zusammenschluß und Brüderlichkeit ist nicht sowohl eine zufällige Erscheinung in seiner Geschichte als vielmehr das wesentliche Element seiner Eigenart. Das Evangelium will eine Gemeinschaft unter den Menschen stiften, so umfassend wie das menschliche Leben und so tief wie die menschliche Not. Es will, wie man richtig gesagt hat, den Sozialismus, der da auf der Voraussetzung widerstreitender Interessen ruht, umwandeln in den Sozialismus, der sich auf dem Bewußtsein einer geistigen Einheit gründet. In diesem Sinne kann seine soziale Botschaft überhaupt nicht überboten werden. Was ein „menschenwürdiges Dasein" ist, darüber haben sich im Laufe der Zeiten, Gott sei Dank! die Urteile sehr verändert und verfeinert. Aber auch Jesus kannte diesen Maßstab. Hat er doch einmal, fast mit Bitterkeit, über seine eigene Lage geäußert: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt." Die Wohnung, das zureichende tägliche Brot, die Reinlichkeit — alle diese Bedürfnisse werden von ihm gestreift, und er hat ihre Befriedigung für notwendig erachtet, für die Bedingung des irdischen Daseins. Kann einer sie sich nicht schaffen, so sollen die andern für ihn eintreten. Deshalb kann darüber kein Zweifel sein, daß Jesus heute auf seiten derer stehen würde, die sich kräftig bemühen, die schwere Notlage des armen Volkes zu lindern und ihm bessere Bedingungen des Daseins zu schaffen. Der täuschende Satz von dem freien Spielraum der Kräfte, dem „Leben und leben lassen" — „Leben und sterben lassen", hieße es besser — läuft dem

Evangelium stracks entgegen. Und nicht als unseren Knechten sollen wir den Armen helfen, sondern als unseren **Brüdern**. Endlich, unser Reichtum gehört nicht uns allein. Das Evangelium hat keine gesetzlichen Vorschriften darüber gegeben, wie wir ihn gebrauchen sollen; aber es läßt darüber keinen Zweifel, daß wir uns nicht als Besitzer, sondern als Haushalter im Dienst des Nächsten zu betrachten haben. Ja, fast scheint es, als habe Jesus eine Verbindung unter den Menschen für möglich gehalten, in der der Reichtum als Privatbesitz im strengen Sinn nicht existiert. Doch damit haben wir eine Frage berührt, die nicht leicht zu entscheiden ist und die vielleicht gar nicht aufgeworfen werden darf, weil die Eschatologie Jesu und sein besonderer Horizont hier hineinspielen. Wir brauchen sie auch nicht aufzuwerfen; das Entscheidende ist die Gesinnung, die Jesus der Armut und Not gegenüber in seinen Jüngern entzündet hat.

Das Evangelium ist eine soziale Botschaft von heiligem Ernst und erschütternder Kraft; es ist die Verkündigung der Solidarität und Brüderlichkeit zu Gunsten der Armen. Aber diese Botschaft ist verbunden mit der Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele, und sie ist eingebettet in die Predigt vom Reiche Gottes. Man kann auch sagen — sie ist ein wesentlicher Teil des Inhalts dieser Predigt. Aber Gesetze und Verordnungen oder Anweisungen, die jeweiligen Verhältnisse gewaltsam zu ändern, finden sich in dem Evangelium nicht.

3. Das Evangelium und das Recht, oder die Frage nach den irdischen Ordnungen.

Das Problem, in welchem Verhältnis das Evangelium zu dem Rechte steht, umfaßt zwei Hauptfragen: 1. das Verhältnis des Evangeliums zur Obrigkeit, 2. das Verhältnis des Evangeliums zu den Rechtsordnungen überhaupt, sofern diese einen weiteren Spielraum haben als der Begriff „Obrigkeit". Die Antwort auf die erste Frage ist nicht leicht zu verfehlen; die zweite Frage ist verwickelter und schwerer; auch gehen die Urteile über sie weit auseinander.

1. Jesu Verhältnis zur Obrigkeit — soll ich noch ausdrücklich daran erinnern, daß er kein politischer Revolutionär gewesen ist, und daß er auch kein politisches Programm aufgestellt hat? Er weiß gewiß, daß sein Vater ihm zwölf Legionen Engel zuschicken

würde, wenn er ihn bäte; aber er bat ihn nicht. Als sie ihn zum Könige machen wollten, entwich er. Zuletzt freilich, als er es für gut hielt, sich dem ganzen Volke als den Messias zu offenbaren — der Entschluß und seine Ausführung sind uns dunkel —, da zog er als König in Jerusalem ein; aber er wählte aus der Prophetie die Erscheinungsform, die von einer politischen Manifestation am weitesten ablag, und wie er sein messianisches Recht verstand, das zeigt die Austreibung der Krämer aus dem Tempel. In dieser Tempelreinigung wandte er sich nicht gegen die politische Obrigkeit, sondern gegen die, welche sich obrigkeitliche Rechte über die Seelen angemaßt hatten. In jedem Volke etabliert sich neben der befugten Obrigkeit eine unberufene, oder vielmehr zwei unberufene. Das ist die politische Kirche, und das sind die politischen Parteien. Die politische Kirche, im weitesten Sinn des Worts und unter sehr verschiedenen Masken, will herrschen; sie will die Seelen und die Leiber, die Gewissen und die Güter. Dasselbe wollen die politischen Parteien, und indem ihre Führer sich zu Leitern des Volks aufwerfen, entwickeln sie einen Terrorismus, der oft schlimmer ist als der Schrecken königlicher Despoten. So war es auch in Palästina zur Zeit Jesu. Die Priester und die Pharisäer hielten das Volk in Banden und mordeten ihm die Seele. Gegen diese unberufene Obrigkeit zeigte Jesus eine wahrhaft befreiende und erquickende Pietätslosigkeit. Er ist nicht müde geworden — ja er steigerte sich im Kampfe bis zum heiligsten Zorn —, diese „Obrigkeit" zu befehden, ihre Wolfsnatur und ihre Heuchelei aufzudecken und ihr das Gericht anzukündigen. An der Stelle, an der sie befugt war, ließ er sie gelten: „Gehet hin und zeiget euch den Priestern." Soweit sie wirklich das Gesetz Gottes verkündigten, erkannte er sie an: „Was sie euch sagen, das thut." Aber eben diesen Leuten hielt er die furchtbare Strafpredigt Matth. 23: „Wehe euch, Schriftgelehrten und Pharisäern, ihr Heuchler, die ihr gleich seid wie die übertünchten Gräber, welche auswendig hübsch scheinen, aber inwendig sind sie voller Totenbeine und alles Unflats." Gegenüber dieser geistlichen „Obrigkeit" hat er also seine Jünger mit einer heiligen Pietätslosigkeit erfüllt, und auch von dem „Könige" Herodes hat er mit bitterer Ironie gesprochen: „Gehet hin und saget diesem Fuchs." Dagegen der wirklichen Obrigkeit gegenüber, die das Schwert führte, ist seine Haltung, soweit wir nach den spärlichen Zeugnissen zu urteilen vermögen, eine andere. Er erkannte ihr

thatsächliches Recht an und hat sich demselben niemals entzogen. Auch das Verbot des Eides ist nicht so zu verstehen, daß er den Eid vor der Obrigkeit mitgemeint hat. Mit Recht hat Wellhausen geurteilt, es gehöre nur ein Körnchen Salz dazu, um den Sinn des Verbots nicht zu verfehlen. Andererseits muß man sich hüten, Jesu Stellung zur Obrigkeit im positiven Sinne zu überschätzen. Man beruft sich gewöhnlich auf das viel citierte Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." Allein dies Wort wird oft mißverstanden. Überall da wird es unrichtig gedeutet, wo man ihm den Sinn geben zu dürfen meint, Jesus habe Gott und den Kaiser als die beiden irgendwie nebeneinander stehenden oder gar innerlich verbundenen Gewalten anerkannt. Daran hat er nicht gedacht, vielmehr umgekehrt die Trennung und Scheidung der beiden Mächte ausgesprochen. Gott und der Kaiser sind die Herren zweier ganz verschiedener Gebiete. Die Streitfrage, um die es sich handelte, löste er eben dadurch, daß er auf diese Verschiedenheit hinwies, die so groß ist, daß ein Konflikt gar nicht entstehen kann. Das Silberstück ist etwas Irdisches und trägt das Bild des Kaisers; also gebe man es dem Kaiser; aber — das ist doch wohl die Ergänzung — die Seele und alle ihre Kräfte haben damit gar nichts zu thun; sie gehören Gott. Die Vermengung der Gebiete hat Jesus abwehren wollen: das ist zunächst das Entscheidende. Hat man dies allem zuvor betont, dann mag man auch hinzufügen, wie bedeutsam es sei, daß Jesus zum Gehorsam gegen die Steuerforderungen des Kaisers aufgefordert hat. Gewiß, das ist wichtig: er selbst respektierte die Obrigkeit und wollte, daß sie respektiert werde; aber in Bezug auf ihre Wertschätzung ist das Wort mindestens neutral.

Dagegen besitzen wir noch ein anderes Wort Jesu in Bezug auf die Obrigkeit, welches sehr viel seltener zitiert wird und doch tiefer in die Gedanken des Herrn einführt als das eben besprochene. Wir wollen es kurz betrachten; es wird uns auch deshalb wichtig sein, weil es überzuleiten vermag zur Betrachtung der Stellung, die Jesus zu den Rechtsordnungen überhaupt eingenommen hat. Bei Markus c. 14, 42 lesen wir: „Jesus rief seine Jünger und sprach zu ihnen: „Ihr wisset, daß die, welche als Herrscher gelten unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Macht gegen sie üben. So aber ist's nicht bei euch; sondern wer unter euch groß werden will, der wird euer

Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der wird (soll) der Knecht aller sein." Hier mögen Sie vor allem die „Umwertung der Werte" bemerken. Jesus kehrt ohne Vorbehalt das übliche Schema um: Groß sein und an der Spitze stehen, das bedeutet ihm dienen; seine Jünger sollen nicht herrschen wollen, sondern sich jedermann gegenüber zu Knechten machen. Sodann aber beachten Sie, wie er die Machthaber, d. h. die Obrigkeit, wie sie damals war, beurteilt. Ihre Funktionen beruhen auf Gewalt, und eben deshalb fallen sie für Jesus außerhalb einer sittlichen Beurteilung, ja stehen derselben prinzipiell gegenüber: „so geht es bei den Machthabern zu." Jesus schreibt seinen Jüngern vor, es anders zu machen. Recht und Rechtsordnung, die nur auf Gewalt, auf faktischer Macht und ihrer Ausübung beruhen, haben keinen sittlichen Wert. Trotzdem hat Jesus nicht befohlen, daß man sich dieser Obrigkeit entziehen soll; aber man soll sie nach ihrem Werte, d. h. nach ihrem Unwerte schätzen, und man soll sein eigenes Leben nach anderen Grundsätzen, nämlich nach den entgegengesetzten, einrichten: nicht Gewalt üben, sondern dienen. Damit sind wir bereits auf das allgemeine Gebiet der Rechtsordnungen überhaupt hinübergetreten; denn allem Rechte scheint es wesentlich zu sein, daß es sich mit Gewalt durchsetzt, wenn es in Frage gestellt wird.

2. Hier begegnen uns nun wieder zwei verschiedene Anschauungen. Die eine — sie ist in neuerer Zeit besonders von Sohm in Leipzig in seinem „Kirchenrecht" behauptet worden, und er kommt der Auffassung Tolstoi's sehr nahe — lehrt, das Evangelium schließe das Recht überhaupt aus, es beurteile alle Rechtsordnungen als unstatthaft und verlange ihre Aufhebung, bezw. wandle sie in Moral um. Sohm ist so weit gegangen, daß er in seinem Überblick über die älteste Entwicklung der Kirche geradezu einen Sündenfall der Christenheit in dem Momente annimmt, wo sie Rechtsordnungen in ihrer Mitte Raum gewährt hat. Tolstoi lehrt, daß der oberste Grundsatz des Evangeliums laute, man solle schlechthin niemals auf seinem Rechte bestehen, und Niemand, auch die Obrigkeit nicht, solle dem Bösen äußeren Widerstand leisten. Obrigkeit und Recht haben einfach aufzuhören. Demgegenüber finden wir andere, welche mit größerer oder geringerer Entschiedenheit behaupten, das Evangelium schütze das Recht und alle Rechtsverhältnisse, ja heilige sie und hebe sie damit in die göttliche

Sphäre. Dies sind, kurz gefaßt, die beiden Hauptanschauungen, die sich hier gegenüber stehen.

Was nun die letztere betrifft, so bedarf es nicht vieler Worte. Es ist ein Hohn auf das Evangelium, zu sagen, daß es alles, was sich als Recht und Rechtsverhältnisse in einem gegebenen Momente darstellt, schütze und heilige. Gewähren lassen und dulden ist etwas anderes als bekräftigen und konservieren. Ja man muß ernsthaft fragen, ob auch nur von Duldung die Rede sein könne, und ob nicht Tolstoi hier richtig geurteilt hat. Um der Schwierigkeit der Sache willen müssen wir etwas ausholen:

Jahrhunderte hindurch hatten Bedrückte und Arme im Volke Israel nach ihrem Rechte geschrieen. In den Worten der Propheten und aus den Gebeten der Psalmisten vernehmen wir heute noch in ergreifender Weise diesen Schrei, der doch immer wieder überhört wurde. Es gab keine Rechtsordnung, die nicht unter der Gewalt tyrannischer Gewalthaber stand und von ihnen nach Gutdünken verkehrt und ausgebeutet wurde. Wir dürfen daher, wenn wir von Rechtsordnungen und -übung hier sprechen und Jesu Verhältnis zu ihnen untersuchen, nicht sofort an unsere Rechtsverhältnisse denken, die zum Teil auf dem Boden des Christentums erwachsen sind. Jesus stand in einer Nation, deren größere Hälfte Generationen hindurch vergebens ihr Recht verlangt hatte und die das Recht nur als Gewalt kannte. In einem solchen Volke mußte mit Notwendigkeit Verzweiflung an dem Rechte überhaupt Platz greifen; Verzweiflung sowohl in Bezug auf die Möglichkeit, auf Erden Recht zu bekommen, als — in umgekehrter Richtung — in Bezug auf die sittliche Zulässigkeit des Rechts. Etwas von dieser Stimmung kann man auch im Evangelium wahrnehmen. Aber, und dies ist das Zweite und korrigiert immer wieder diese Stimmung: Jesus ist mit allen wahrhaft Frommen felsenfest davon überzeugt gewesen, daß Gott schließlich Recht schafft. Schafft er es nicht hier, so schafft er es dort, und das ist die Hauptsache. In diesem Zusammenhange ist für Jesus die Idee des Rechts im Sinne der gerechten Vergeltung nicht eine verwerfliche, sondern eine hohe, ja beherrschende gewesen. Sie ist die Majestätsfunktion Gottes — inwiefern sie durch seine Barmherzigkeit modifiziert wird, davon kann hier abgesehen werden. Also, daß Jesus das Recht als solches und die Rechtsübung abschätzig beurteilt habe, davon kann keine Rede sein. Jedem soll vielmehr sein Recht werden, ja noch mehr:

seine Jünger werden einst an der Rechtsprechung Gottes teilnehmen und selbst richten! Nur das Recht, wie es mit Gewalt und daher als Unrecht geübt wurde, das Recht, welches wie ein tyrannisches und blutiges Verhängnis über dem Volke lag, das hat er beiseite geschoben. An das wahre Recht glaubte er, und er war auch gewiß, daß es sich durchsetzen werde; er war dessen so gewiß, daß er nicht meinte, das Recht müsse Gewalt brauchen, um Recht zu bleiben.

Das führt uns auf das Letzte. Wir besitzen eine Reihe von Sprüchen Jesu, in denen er seine Jünger angewiesen hat, auf alle Rechtsforderung zu verzichten und sich somit ihres Rechtes zu begeben. Sie alle kennen diese Sprüche. Ich erinnere nur an das Wort: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen, sondern so dir jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar, und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel." Hier scheint eine Forderung aufgestellt zu sein, die das Recht verurteilt und das Rechtsleben auflöst. Je und je hat man sich daher auf diese Worte berufen, um sei es die Unvereinbarkeit des Evangeliums mit dem wirklichen Leben, sei es den Abfall der Christenheit von ihrem Meister darzuthun. Dem gegenüber ist folgendes zu bemerken: 1. Jesus war, wie wir gesehen haben, von der Überzeugung durchdrungen, daß Gott das Recht schafft; zuletzt also wird nicht der Vergewaltigende siegen, sondern der Bedrückte wird sein Recht erhalten, 2. irdische Rechte sind an sich eine geringe Sache; sie zu verlieren bedeutet nicht viel, 3. die Verhältnisse sind so traurig, die Ungerechtigkeit hat auf Erden so überhand genommen, daß der Bedrückte sein Recht nicht durchzusetzen vermag, auch wenn er es versuchte, 4. — und das ist die Hauptsache, — wie Gott seine Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit durchwaltet und seine Sonne über Gute und Böse scheinen läßt, so soll der Jünger Jesu seinen Gegnern Liebe beweisen und sie durch Sanftmut entwaffnen. Das sind die Gedanken, welche jenen hohen Sprüchen zu Grunde liegen und die ihnen zugleich ihr Maß geben. Und ist die Forderung, die sie enthalten, wirklich eine so überirdische, unmögliche? Weisen wir nicht auch im Kreise der Familie und der Freundschaft die Unsrigen an, so zu verfahren und nicht Böses mit Bösem und Scheltwort mit Scheltwort zu vergelten? Welche Familie, welcher Bund kann bestehen, wenn jeder in ihr nur sein Recht verfolgen wollte, wenn

er nicht lernte, auf dasselbe, selbst bei einem Angriff, zu verzichten? Jesus sieht seine Jünger als einen Kreis von Freunden an, und er blickt über ihn hinaus auf einen Bruderbund, der sich ausgestalten und erweitern wird. Aber soll man auch dem Feinde gegenüber in allen Fällen auf die Verfolgung seines Rechts verzichten, soll man ausschließlich die Waffe der Sanftmut brauchen? Soll, um mit Tolstoi zu reden, die Obrigkeit nicht strafen (und damit überhaupt verschwinden), sollen die Völker nicht für Haus und Hof eintreten, wenn sie freventlich angegriffen werden 2c.? Ich wage zu behaupten, daß Jesus bei jenen Worten an solche Fälle gar nicht gedacht hat, und daß die Ausdeutung in dieser Richtung ein plumpes und gefährliches Mißverständnis bedeutet: Jesus hat immer nur den einzelnen im Auge und die stetige Gesinnung des Herzens in der Liebe. Daß diese bei Verfolgung des eigenen Rechts, bei gewissenhafter Rechtsprechung und bei ernstem Strafvollzug überhaupt nicht bestehen könne, ist ein Vorurteil, für welches man sich vergebens auf den Buchstaben jener Sprüche beruft, die doch nicht Gesetze, also Rechtsordnungen, sein wollen. Das aber muß hinzugefügt werden, um der Hoheit der evangelischen Forderung nichts abzuziehen: der Jünger Jesu soll imstande sein, auf die Verfolgung seines Rechtes zu verzichten, und er soll mitarbeiten, daß ein Volk von Brüdern werde, in welchem das Recht sich nicht mehr mit Gewalt durchsetzt, sondern durch den freien Gehorsam des Guten, und welches nicht durch Rechtsordnungen verbunden ist, sondern durch Dienst in der Liebe.

Siebente Vorlesung.

Das Verhältnis des Evangeliums zu dem Rechte und den Rechtsordnungen hat uns in der letzten Vorlesung beschäftigt. Wir haben gesehen: Jesus ist der Überzeugung, daß Gott das Recht schafft und schaffen wird. Weiter, wir erkannten, daß er von seinen Jüngern fordert, sie sollen auf ihr Recht verzichten können. Indem er diese Forderung ausspricht, hat er nicht alle Verhältnisse seiner Zeit im Auge, noch viel weniger die verwickelteren einer späteren, sondern ihm steht nur ein einziges Verhältnis vor der Seele, die Beziehung jedes Menschen zum Reiche Gottes. Weil der Mensch alles verkaufen soll, um die köstliche Perle zu kaufen, so soll er auch die irdischen Rechte fahren lassen können, so soll alles jenem höchsten Verhältnis untergeordnet werden. Im Zusammenhange aber mit dieser Verkündigung eröffnet Jesus die Aussicht auf eine Verbindung der Menschen untereinander, die nicht durch eine Rechtsordnung zusammengehalten ist, sondern in welcher die Liebe regiert und in der man den Feind durch Sanftmut überwindet. Es ist ein hohes, herrliches Ideal, welches wir hier von der Grundlegung unserer Religion her erhalten haben, ein Ideal, welches unserer geschichtlichen Entwicklung als Ziel und Leitstern vorschweben soll. Ob die Menschheit es je erreichen wird, wer kann es sagen? aber wir können und sollen uns ihm nähern, und heute fühlen wir bereits — anders als noch vor zwei- oder dreihundert Jahren — eine sittliche Verpflichtung in dieser Richtung, und die zarter und darum prophetisch unter uns Empfindenden blicken auf das Reich der Liebe und des Friedens nicht mehr wie auf eine bloße Utopie.

Grade deshalb aber ergreift heute manchen unter uns eine schwere Zweifelfrage mit verdoppelter Gewalt: wir sehen einen ganzen Stand im Kampfe für sein Recht oder vielmehr, wir sehen ihn ringen, seine Rechte zu erweitern und zu vermehren. Ist das mit christlicher Gesinnung vereinbar, verbietet das Evangelium einen solchen Kampf nicht? Haben wir nicht gehört, man solle auf sein Recht verzichten, geschweige mehr Recht zu erlangen suchen? Also müssen wir als Christen die Arbeiter vom Kampf für ihre Rechte abrufen und müssen sie lediglich zur Geduld und Ergebung ermahnen?

Das Problem, um welches es sich hier handelt, wird auch in der Form einer leisen Anklage gegen das Christentum laut. Ernste Männer in den Kreisen z. B. der National-Sozialen und verwandter Richtungen, die sich gerne von Jesus Christus weisen lassen wollen, klagen, daß das Evangelium sie an diesem Punkte im Stiche lasse; es halte ein Streben nieder, dessen Berechtigung sie mit gutem Gewissen empfinden; mit seiner Forderung der unbedingten Sanftmut und Ergebung entwaffne es jeden, der kämpfen will, und narkotisiere gleichsam alle lebendige Thatkraft. Sie sagen es mit Bedauern und Schmerz, andere mit Genugthuung. Diese erklären: wir haben es immer gewußt, das Evangelium ist nicht für die gesunden und starken Menschen, es ist für die Blessierten; es weiß nichts davon und will es nicht wissen, daß das Leben, zumal das moderne, ein Kampf ist, ein Kampf für das eigene Recht. Welche Antwort sollen wir ihnen geben?

Ich meine, die so sprechen oder klagen, haben sich noch immer nicht klar gemacht, um was es sich im Evangelium handelt, und beziehen es vorschnell und ungehörig auf irdische Dinge. Das Evangelium richtet sich an den inneren Menschen, der immer derselbe bleibt, mag er gesund oder verwundet, mag er in Glückslage oder im Unglück sein, mag er in dem irdischen Leben kämpfen oder Gewonnenes ruhig behaupten müssen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; das Evangelium richtet kein irdisches Reich auf. Diese Worte schließen nicht nur die politische Theokratie aus, welche der Papst aufrichten will, und jede weltliche Herrschaft; sie reichen noch viel weiter; sie verbieten jedes direkte und gesetzliche Eingreifen der Religion in irdische Verhältnisse. Positiv aber sagt uns das Evangelium: Wer du auch sein magst und in welcher Lage nur immer du dich befinden magst, ob Knecht oder Freier, ob kämpfend

oder ruhend — deine eigentliche Aufgabe bleibt immer dieselbe; es giebt nur ein Verhältnis und eine Gesinnung für dich, die unverbrüchlich bleiben sollen, und der gegenüber die anderen nur wechselnde Hüllen und Aufzüge sind: ein Kind Gottes und Bürger seines Reiches zu sein und Liebe zu üben. Dir und deiner Freiheit ist es überlassen, wie du im irdischen Leben dich zu bewähren hast und in welcher Weise du deinem Nächsten dienen willst. So hat der Apostel Paulus das Evangelium verstanden, und ich glaube nicht, daß er es mißverstanden hat. Also kämpfen wir, streben wir, schaffen wir dem Unterdrückten Recht, ordnen wir die irdischen Verhältnisse, wie wir es mit gutem Gewissen können und wie es uns für unseren Nächsten am besten scheint; doch erwarten wir dabei von dem Evangelium keine direkte Hülfe, verlangen wir nichts in eigensüchtiger Weise für uns selbst und vergessen wir nicht, daß die Welt vergeht, nicht nur mit ihrer Lust, sondern auch mit ihren Ordnungen und Gütern! Noch einmal sei es gesagt: das Evangelium kennt nur ein Ziel und eine Gesinnung, und es verlangt, daß der Mensch sie niemals bei Seite setze. Tritt in den Worten Jesu die Ermahnung zum Verzicht in herber Einseitigkeit in den Vordergrund, so soll uns damit die Souveränetät und Ausschließlichkeit des Verhältnisses zu Gott und die Liebesgesinnung eindringlich vor Augen gestellt werden. Das Evangelium liegt über den Fragen der irdischen Entwicklungen; es kümmert sich nicht um die Dinge, sondern um die Seelen der Menschen.

Damit sind wir bereits zu der nächsten Frage, die uns beschäftigen soll, übergegangen und haben sie schon zur Hälfte beantwortet:

4. Das Evangelium und die Arbeit, oder die Frage der Kultur.

Es kommen hier wesentlich dieselben Gesichtspunkte in Betracht, die wir in der eben betrachteten Frage geltend gemacht haben; daher vermögen wir uns kürzer zu fassen.

Je und je, vor allem aber in unseren Tagen, hat man an der Predigt Jesu das Interesse für zweckvolle Berufsarbeit und den Sinn für alle die idealen Güter vermißt, die durch die Namen Kunst und Wissenschaft bezeichnet sind. Nirgendwo, so sagt man, fordere Jesus zur Arbeit und zu fortschreitender Bethätigung auf; vergeblich suche man in seinen Worten nach dem Ausdruck der

Freude an frischer Thätigkeit, und jene idealen Güter lägen ganz außerhalb seines Gesichtskreises. In seinem letzten, verhängnisvollen Buche: „Der alte und der neue Glaube" hat David Friedrich Strauß diesem Vermissen einen besonders herben Ausdruck verliehen. Er spricht von einem fundamentalen Mangel im Evangelium und hält es schon deshalb für veraltet und unbrauchbar, weil es keine Fühlung mit der Kultur und ihrem Fortschritt habe. Lange vor Strauß hat hier aber bereits der Pietismus etwas Ähnliches empfunden und einen eigentümlichen Ausweg gesucht. Die Pietisten gingen davon aus, Jesus müsse direktes Vorbild sein können für alle Menschen, welchem Berufe auch immer sie dienen mögen; er müsse sich in allen menschlichen Verhältnissen bewährt haben. Sie gaben nun zu, daß bei flüchtiger Betrachtung diese Forderung in dem Leben Jesu nicht erfüllt sei; aber sie meinten, wenn man genauer zusähe, fände man, daß er wirklich der beste Maurer, der beste Schneider, der beste Richter, der beste Gelehrte u. s. w. gewesen sei und alles am vorzüglichsten gewußt und verstanden habe. Sprüche und Thaten Jesu drehten und wendeten sie so lange, bis sie das Gewünschte aussagten und bestätigten. Das war ein kindliches Unternehmen, aber das Problem, welches sie empfanden, war ein ernsthaftes: sie selbst fühlten sich durch Gewissen und Beruf an eine bestimmte Thätigkeit und Aufgabe gebunden; sie waren sich darüber klar, daß sie keine Mönche werden sollten; aber sie wollten doch die Nachfolge Christi in vollem Sinne üben; also muß er in denselben Verhältnissen gestanden haben wie sie selbst, und sein Horizont muß derselbe gewesen sein wie der ihrige.

Wir haben hier denselben Fall, nur erweitert, den wir im vorigen Abschnitt behandelt haben: immer wieder entsteht der Irrtum, als bezöge sich das Evangelium auf irdische Verhältnisse und müsse gesetzliche Vorschriften für sie geben. Zugleich waltet hier die alte und fast unausrottbare Neigung der Menschen, sich ihrer Freiheit und Verantwortlichkeit in höheren Dingen zu entäußern und sich einem Gesetze zu unterwerfen. Es ist in der That viel bequemer, unter irgend einer Autorität, sei es auch der härtesten, zu leben als in der Freiheit des Guten. Doch davon abgesehen — es bleibt noch immer die Frage übrig: Fehlt dem Evangelium nicht wirklich etwas, weil es für die Berufsarbeit so wenig Teilnahme verrät, und weil es keinen Kontakt hat mit dem „Humanen" im Sinne der Wissenschaft, der Kunst und der Kultur überhaupt?

Ich antworte **erstens**, was wäre denn gewonnen worden, wenn es diesen „Mangel" nicht gehabt hätte? Angenommen, es wäre lebhaft auf jene Bestrebungen eingegangen, hätte es sich nicht in ihnen verstricken müssen oder mindestens den gefährlichen Schein auf sich gezogen, in ihnen verstrickt zu sein? Arbeit, Kunst, Wissenschaft, Kulturfortschritt existieren nicht in abstracto, sondern immer nur in der bestimmten Phase einer Zeit. Mit ihnen hätte sich das Evangelium also verbinden müssen. Aber die Phasen ändern sich. Wir erleben heute an der römisch-katholischen Kirche, zu welch einer schweren Last die Verbindung mit einer bestimmten Kulturepoche für die Religion wird. Im Mittelalter war diese Kirche voll Teilnahme, formgebend, gesetzgebend auf alle Fragen des Fortschritts und der Kultur eingegangen. Unvermerkt hat sie aber ihr heiliges Erbe und ihre eigentliche Aufgabe mit den Erkenntnissen, Maximen und Interessen, die sie damals gewonnen hat, identifiziert. Nun ist sie gleichsam festgenagelt auf der Philosophie, der Nationalökonomie, kurz auf dem ganzen Kulturzustand des Mittelalters! Wie viel hat im Gegensatz dazu das Evangelium dadurch der Menschheit geleistet, daß es die Töne der Religion in mächtigen Akkorden angeschlagen und jede andere Melodie verbannt hat!

Zweitens, Arbeit und Fortschritt der Kultur sind gewiß wertvolle Dinge, in denen wir uns strebend bemühen sollen. Aber das höchste Ideal liegt nicht in ihnen beschlossen; sie vermögen die Seele nicht mit wirklicher Befriedigung zu erfüllen. Wohl schafft die Arbeit Lust, aber dies ist doch nur die eine Seite der Sache: ich habe immer gefunden, daß über die Lust, welche die Arbeit gewährt, diejenigen lauter sprechen, die sich selbst nicht allzuviel anstrengen, während die bei ihrem Preise Umstände machen, die in ununterbrochener heißer Arbeit stehen. In der That, es läuft da sehr viel leeres Gerede und Heuchelei mit unter. Dreiviertel der Arbeit und mehr ist nichts als stumpfmachende Mühe, und wer wirklich hart arbeitet, fühlt den sehnsüchtigen Ausblick des Dichters auf den Abend nach:

Das Haupt, die Füß' und Hände
Sind froh, daß nun zum Ende
Die Arbeit kommen sei.

Aber auch die Ergebnisse! Wenn man fertig ist, möchte man jede Arbeit noch einmal machen, und das Stückwerk fällt schwer auf die Seele und das Gewissen. Nein, wir leben nicht soviel als

wir arbeiten, sondern soviel als wir uns der Liebe anderer erfreuen und selbst Liebe üben! Und so hat Faust recht: Arbeit, die nichts als Arbeit ist, wird zum Ekel: „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach, nach des Lebens Quelle hin."

Arbeit ist ein schätzenswertes Ventil, welches wir brauchen gegenüber größeren Nöten; aber sie ist an sich kein absolutes Gut, und wir können sie nicht mit unsern Idealen zusammenstellen. Ähnliches gilt von dem Kulturfortschritt. Gewiß, er ist zu begrüßen. Aber was heute ein Fortschritt ist, dessen wir uns freuen, wird morgen etwas Mechanisches, das uns kalt läßt. Der tiefer fühlende Mensch nimmt dankbar entgegen, was ihm die fortschreitende Entwicklung der Dinge bringt; aber er weiß auch, daß seine innere Situation — die Fragen die ihn bewegen, und die Grundverhältnisse, in denen er steht — nicht wesentlich, ja kaum unwesentlich, durch das alles geändert wird. Es scheint immer nur einen Augenblick so, als käme nun ein Neues und man sei wirklich entlastet. Meine Herren! Wenn man älter geworden ist und tiefer ins Leben sieht, findet man sich, wenn man überhaupt eine innere Welt besitzt, durch den äußeren Gang der Dinge, durch den „Kulturfortschritt", nicht gefördert. Man findet sich vielmehr an der alten Stelle und muß die Kräfte aufsuchen, die auch die Vorfahren aufgesucht haben. Man muß sich heimisch machen in dem Reiche Gottes, in dem Reiche des Ewigen und der Liebe, und man versteht es, daß Jesus Christus nur von diesem Reiche zeugen und sprechen wollte, und dankt es ihm.

Aber drittens, Jesus hatte ein lebendiges und sicheres Bewußtsein von dem Aggressiven und Vorwärtstreibenden seiner Predigt. „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden, und" — fügte er hinzu — „ich wollte, es brennte schon." Das Feuer des Gerichts und die Kräfte der Liebe wollte er heraufführen, um eine neue Menschheit zu schaffen. Wenn er von diesen Liebeskräften in der einfachen Weise geredet hat, wie sie den nächsten Verhältnissen entsprach — Hungrige speisen, Nackte kleiden, Kranke und Gefangene besuchen —, so ist doch klar, daß ihm eine ungeheure innere Umwälzung der Menschheit, die er in dem Spiegel des kleinen palästinensischen Volkes sah, vorschwebte: „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder." Es ist die letzte Stunde, aber in dieser letzten Stunde soll noch ein Baum aus kleinem Samenkorn aufwachsen, der seine Zweige weithin ausbreitet. Und noch ein anderes:

Erkenntnis Gottes offenbarte er und war gewiß, daß sie die Unmündigen reifen und die Schwachen stählen und zu Helden Gottes machen werde. Gotteserkenntnis ist der Born, der das unfruchtbare Feld beleben und Ströme lebendigen Wassers fließen lassen wird. In diesem Sinn hat er von ihr gesprochen als dem höchsten und dem einzigen notwendigen Gut, als der Bedingung aller Erhebung und, wir dürfen auch sagen, alles wirklichen Werdens und Fortschreitens. Endlich, an seinem Horizonte lag nicht nur das Gericht, sondern auch ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, gewiß vom Himmel stammend, aber doch für diese Erde. Wann es kommt, weiß er selbst nicht — die Stunde ist nur dem Vater bekannt —; aber wie es sich verbreitet und wodurch, das weiß er, und neben den dramatischen und farbenreichen Bildern, die durch seine Seele ziehen, stehen auch unverrückbar und sicher ruhige Anschauungen: Der Weinberg Gottes auf dieser Erde, Gott ruft seine Arbeiter hinein — selig, wer einen Ruf empfängt! —; sie arbeiten in dem Weinberg, stehen nun nicht mehr müßig am Markte, und empfangen zuletzt ihren Lohn. Oder jenes Gleichnis von den Pfunden, die ausgeteilt werden, damit man mit ihnen arbeite, die man also nicht im Schweißtuch bewahren soll. Ein Tagewerk, Arbeiten, Vermehren, Fortschreiten, aber alles in den Dienst Gottes und des Nächsten gestellt, vom Lichte des Ewigen umflossen und dem Dienst des vergänglichen Wesens entrückt!

Nehmen wir das alles zusammen, was wir hier nur andeuten konnten — ist die Klage berechtigt, von der wir am Anfange dieses Abschnitts ausgegangen sind? Sollen wir wirklich wünschen, das Evangelium hätte sich dem „Kulturprozeß" angeschmiegt? Ich denke, daß wir es auch an diesem Punkte nicht zu meistern, sondern von ihm zu lernen haben. Von der wirklichen Arbeit, welche die Menschheit zu leisten hat, kündigt es uns, und wir sollen uns dieser Botschaft gegenüber nicht hinter unsre kümmerliche „Kulturarbeit" verschanzen. „Die Erscheinung Christi", sagt ein neuerer Historiker mit Recht, „bleibt die alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur, und in dem Maße, in welchem diese Erscheinung mehr oder weniger deutlich hindurchzudringen vermag, ist auch die sittliche Kultur unserer Nationen eine größere oder geringere".

5. Das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie.

Wir treten jetzt aus dem Kreise der Fragen, die wir bisher behandelt haben, heraus. Jene vier hingen alle aufs engste untereinander zusammen. Überall, wo man die richtige Antwort verfehlt hat, lag der Grund darin, daß man das Evangelium nicht hoch genug genommen, daß man es doch irgendwie auf das Niveau irdischer Fragen herabgezogen und mit ihnen verflochten hat. Oder anders ausgedrückt: Die Kräfte des Evangeliums beziehen sich auf die tiefsten Grundlagen menschlichen Wesens und nur auf sie; lediglich hier setzen sie den Hebel an. Wer daher nicht auf die Wurzeln der Menschheit zurückzugehen vermag, wer sie nicht empfindet und erkennt, der wird das Evangelium nicht verstehen, wird es zu profanieren versuchen oder sich über seine Unbrauchbarkeit beklagen.

Nun aber treten wir an ein ganz neues Problem heran: welche Stellung hat sich Jesus selbst, indem er das Evangelium verkündete, zu dieser seiner Botschaft gegeben, und wie wollte er selbst aufgenommen sein? Wir sprechen noch nicht davon, wie ihn seine Jünger erfaßt, ins Herz geschlossen und beurteilt haben, sondern lediglich von seinem Selbstzeugnis. Aber auch schon mit dieser Untersuchung treten wir in den großen und viel umstrittenen Kreis von Fragen, die die Kirchengeschichte seit dem ersten Jahrhundert bis zur Gegenwart bedecken. Um einer Nuance willen kündigte man sich hier die brüderliche Gemeinschaft und sind Tausende geschmäht, verworfen, in Ketten gelegt und hingemordet worden. Es ist eine schaurige Geschichte. Auf dem Boden der „Christologie", haben die Menschen ihre religiösen Lehren zu furchtbaren Waffen geschmiedet und Furcht und Schrecken verbreitet. Diese Haltung dauert noch immer fort: die Christologie wird behandelt, als böte das Evangelium keine andere Frage, und der Fanatismus, der sie begleitet, ist auch heute noch lebendig. Daß das Problem, von einer solchen Last der Geschichte bedrückt und den Parteien ausgeliefert, verdunkelt ist — wer sollte sich darüber wundern? Und doch, wer mit unbefangenem Blick in unsre Evangelien schaut, für den ist die Frage des Selbstzeugnisses Jesu keine unlösbare. Was aber in ihr dem Verstand dunkel und geheimnisvoll bleibt, das sollte im Sinne Jesu und nach der Natur des Problems so bleiben und kann nur in Bildern von

uns zur Aussage gebracht werden. „Es giebt Erscheinungen, die in den Vorstellungskomplex des Verstandes gar nicht ohne Symbol eingereiht werden können."

Zwei Hauptpunkte sind zunächst festzustellen, bevor wir das Selbstzeugnis Jesu untersuchen: Erstlich, er wollte keinen anderen Glauben an seine Person und keinen anderen Anschluß an sie als den, der in dem Halten seiner Gebote beschlossen liegt. Selbst im vierten Evangelium, in welchem die Person Jesu oftmals über den Inhalt des Evangeliums hinausgehoben erscheint, ist doch der Gedanke noch scharf formuliert: „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote." Er hatte schon selbst während seines Wirkens erfahren müssen, daß Etliche ihn verehrten, ja ihm vertrauten, aber sich um den Inhalt seiner Predigt nicht kümmerten. Ihnen hat er das strafende Wort zugerufen: „Es werden nicht alle, die zü mir „Herr, Herr" sagen, in das Himmelreich kommen, sondern nur die, welche den Willen meines Vaters thun." Also lag es ganz außer seinem Gesichtskreise, unabhängig von seinem Evangelium eine „Lehre" über seine Person und seine Würde zu geben. Zweitens, den Herrn Himmels und der Erde hat er als seinen Gott und Vater, als den Größeren, als den allein Guten bezeichnet. Er ist gewiß, alles, was er hat und was er ausrichten soll, von diesem Vater zu haben. Zu ihm betet er, seinem Willen ordnet er sich unter: in heißem Ringen sucht er ihn zu erforschen und zu erfüllen. Ziel, Kraft, Einsicht, Erfolg und das harte Müssen — alles kommt ihm vom Vater. So steht es in den Evangelien; da ist nichts zu drehen und zu deuteln. Dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt.

Diese beiden Erkenntnisse ziehen gleichsam die Grenzlinien, um das Gebiet richtig zu umschreiben, auf welchem das Selbstzeugnis Jesu liegt. Positiv ist für dasselbe freilich noch nichts gewonnen. Wir fassen es aber alsbald in seinem innersten Kerne, wenn wir die beiden Selbstbezeichnungen Jesu näher betrachten: Sohn Gottes und Messias (Davidssohn, Menschensohn).

Jene Bezeichnung, mag sie auch ursprünglich messianisch gedacht sein, liegt heute unserem Verständnis sehr viel näher als diese; denn Jesus selbst hat dem Begriff „Gottessohn" einen Inhalt gegeben, durch den er fast aus dem messianischen Schema herausfällt oder doch zu seinem Verständnis dieses Schemas nicht notwendig

bedarf. Dagegen ist uns die Bezeichnung „Messias", wenn wir uns nicht mit einem toten Wort begnügen wollen, zunächst ganz fremd. Wir verstehen nicht ohne weiteres, ja wir verstehen als Nicht-Juden überhaupt nicht, was diese Würde besagen soll und welchen Umfang und welche Höhe sie hat. Erst wenn wir ihren Sinn durch geschichtliche Untersuchungen ermittelt haben, können wir fragen, ob dem Wort eine Bedeutung zukommt, die irgendwie bestehen bleibt, auch nachdem die jüdisch-politische Form und Schale zerbrochen ist.

Betrachten wir zunächst die Bezeichnung „Sohn Gottes". Jesus hat es uns in einer seiner Reden besonders deutlich gemacht, warum und in welchem Sinne er sich den „Sohn Gottes" genannt hat. Bei Matthäus, nicht etwa bei Johannes, steht das Wort: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." Die Gotteserkenntnis ist die Sphäre der Gottessohnschaft. Eben in dieser Gotteserkenntnis hat er das heilige Wesen, welches Himmel und Erde regiert, als Vater, als seinen Vater kennen gelernt. Sein Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, ist darum nichts anderes als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters. Recht verstanden ist die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens. Aber ein Doppeltes ist hinzuzufügen: Jesus ist überzeugt, Gott so zu kennen, wie keiner vor ihm, und er weiß, daß er den Beruf hat, allen anderen diese Gotteserkenntnis — und damit die Gotteskindschaft — durch Wort und That mitzuteilen. In diesem Bewußtsein weiß er sich als der berufene und von Gott eingesetzte Sohn, als der Sohn Gottes, und darum kann er sprechen: Mein Gott und mein Vater, und er legt in diese Anrufung etwas hinein, was nur ihm zusteht. Wie er zu diesem Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, wie er zu dem Bewußtsein seiner Kraft gelangt ist und der Verpflichtung und Aufgabe, die in dieser Kraft liegen, das ist sein Geheimnis, und keine Psychologie wird es erforschen. Die Zuversicht, in der ihn Johannes zum Vater sprechen läßt: „Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war", ist sicherlich der eigenen Gewißheit Jesu abgelauscht. Hier hat alle Forschung stille zu halten. Auch das vermögen wir nicht zu sagen, seit wann er sich als der Sohn gewußt und ob er sich dann ganz und gar mit diesem Begriff identifiziert hat, ob sein Ich mit demselben verschmolzen war oder ob hier noch eine Spannung und innere Auf-

gabe für ihn bestanden hat. Ergründen könnte hier nur einer etwas, der eine annähernde Erfahrung gemacht hat. Ein Prophet mag versuchen, den Schleier zu heben; wir aber müssen uns begnügen, festzustellen, daß dieser Jesus, der Selbsterkenntnis und Demut gelehrt, doch sich und sich allein den Sohn Gottes genannt hat. Er weiß, daß er den Vater kennt, daß er diese Erkenntnis allen bringen soll, und daß er damit das Werk Gottes selber treibt. Es ist das größte unter allen Werken Gottes, Ziel und Ende seiner Schöpfung. Ihm ist es übertragen, und er wird es in Gottes Kraft durchführen. Aus diesem Kraftgefühl heraus und im Ausblick auf den Sieg hat er das Wort gesprochen: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater." Je und je sind in der Menschheit Männer Gottes aufgetreten mit dem sicheren Bewußtsein, eine göttliche Botschaft zu besitzen und sie, wollend oder nicht wollend, verkündigen zu müssen. Aber immer war die Botschaft unvollkommen, an dieser oder jener Stelle brüchig, mit Politischem und mit Partikularem verflochten, auf einen augenblicklichen Zustand berechnet, und der Prophet bestand sehr oft die Probe nicht, selbst das Exempel seiner Botschaft zu sein. Hier aber wird die tiefste und umfassendste Botschaft gebracht, die den Menschen an seinen Wurzeln faßt und, im Rahmen des jüdischen Volks, sich an die ganze Menschheit richtet — die Botschaft von Gott dem Vater. Sie ist nicht brüchig, und ihr eigentlicher Inhalt löst sich leicht aus den notwendigen Hüllen zeitgeschichtlicher Formen. Sie ist nicht veraltet, sondern triumphiert noch heute stark und lebendig über alles Geschehen. Und der sie verkündigt hat, hat noch keinem seine Stelle abgetreten und giebt noch heute dem Leben der Menschen einen Sinn und das Ziel — er, der Sohn Gottes.

Damit sind wir bereits zu der anderen Selbstbezeichnung Jesu übergegangen: Messias. Bevor ich sie kurz zu erläutern versuche, ist es mir Pflicht zu erwähnen, daß bedeutende Gelehrte — unter ihnen Wellhausen — es bezweifelt haben, daß Jesus sich selbst als Messias bezeichnet hat. Ich vermag dem aber nicht beizustimmen, ja ich finde, daß man unsere evangelischen Berichte aus den Angeln heben muß, um das Gewünschte zu erreichen. Bereits der Ausdruck „Menschensohn" scheint mir nur messianisch verstanden werden zu können — daß ihn aber Jesus selbst gebraucht hat, ist nicht zu bezweifeln —, und, um von anderem zu schweigen, eine Geschichte wie die des Einzugs Christi in Jerusalem müßte man

einfach streichen, um die These durchzuführen, er habe sich nicht für den verheißenen Messias gehalten und auch nicht dafür gelten wollen. Dazu kommt, daß die Formen, in denen Jesus sein Selbstbewußtsein und seinen Beruf zum Ausdruck gebracht hat, ganz unverständlich werden, wenn sie nicht durch die messianische Idee bestimmt gewesen sind. Endlich, da die positiven Gründe, die man für jene Ansicht beibringt, sehr schwache bezw. höchst fragwürdige sind, so dürfen wir zuversichtlich bei der Annahme bleiben, daß Jesus sich selbst den Messias genannt hat.

Das Messiasbild und die messianischen Vorstellungen, wie sie im Zeitalter Jesu lebendig waren, hatten sich auf zwei kombinierten Linien entwickelt, auf der Linie des Königs und auf der des Propheten; dazu hatte noch manches Fremdartige eingewirkt, und verklärt wurde alles durch die uralte Erwartung, daß Gott selbst sichtbar die Herrschaft über sein Volk antreten werde. Die Hauptzüge des Messiasbildes waren dem israelitischen Königtum entnommen, wie es in idealem Glanze strahlte, nachdem es untergegangen war. Aber die Erinnerungen an Moses und die großen Propheten spielten hinein. Wie sich die messianischen Erwartungen bis zum Zeitalter Jesu ausgeprägt hatten, und wie er sie aufgenommen und umgebildet hat, werden wir in der folgenden Vorlesung in Kürze darstellen.

Achte Vorlesung.

Die messianischen Lehren im jüdischen Volke im Zeitalter Jesu waren keine „Dogmatik", auch waren sie nicht mit den streng ausgebildeten gesetzlichen Vorschriften verknüpft, sondern sie bildeten einen wesentlichen Bestandteil der religiösen und politischen Zukunftshoffnungen des Volkes. Nur in allgemeinen Grundlinien standen sie fest; darüber hinaus herrschten große Verschiedenheiten. Die alten Propheten hatten in eine herrliche Zukunft ausgeblickt, in welcher Gott selbst erscheinen, die Feinde Israels vernichten und Gerechtigkeit, Friede und Freude schaffen werde. Gleichzeitig hatten sie aber auch das Auftreten eines weisen und mächtigen Königs aus David's Hause verheißen, der den herrlichen Zustand heraufführen werde. Endlich hatten sie das Volk Israel selbst als den aus der Völkerwelt erwählten Sohn Gottes bezeichnet. Diese drei Momente sind für die Ausbildung der messianischen Ideen in der Folgezeit maßgebend geworden. Die Hoffnung auf eine herrliche Zukunft des Volkes Israel blieb der Rahmen für alle Erwartungen, aber folgendes trat in den beiden Jahrhunderten vor Christus noch hinzu: 1. Mit der Erweiterung des geschichtlichen Horizontes wurde das Interesse der Juden für die Völkerwelt immer lebendiger; die Idee der gesamten „Menschheit" stellt sich ein, und das Ende, also auch das Wirken des Messias wird auf sie bezogen; das Gericht wird Weltgericht und der Messias Weltherrscher und -richter. 2. An eine sittliche Läuterung des Volkes hatte man schon früher im Hinblick auf die herrliche Zukunft gedacht; aber die Vernichtung der Feinde Israels erschien doch als die Hauptsache; nun aber wurde in vielen das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit und die Er-

kenntnis Gottes als des Heiligen lebendiger; die messianische Zeit verlangt ein heiliges Volk, und das Gericht wird daher notwendig auch ein Gericht über einen Teil von Israel selbst sein müssen. 3. Der Individualismus wurde kräftiger, und demgemäß trat die Beziehung Gottes auf den einzelnen in den Vordergrund: der einzelne Israelit empfindet sich inmitten seines Volkes, und er beginnt sein Volk als eine Summe von einzelnen zu beurteilen; der individuelle Vorsehungsglaube tritt neben den politischen, verbindet sich mit dem Wert- und Verantwortungsgefühl, und es dämmert die Hoffnung auf ein ewiges Leben und die Furcht vor ewiger Strafe im Zusammenhang mit den endgeschichtlichen Erwartungen auf — das persönliche Heilsinteresse und der Auferstehungsglaube sind die Ergebnisse dieser inneren Entwicklung, und das geschärfte Gewissen vermag bei der offenbaren Unheiligkeit des Volkes und der Macht der Sünde auf eine herrliche Zukunft für alle nicht mehr zu hoffen; nur ein Rest wird gerettet; 4. die Zukunftserwartungen werden immer mehr transcendent; sie werden immer stärker ins Übernatürliche und Überweltliche umgesetzt; vom Himmel kommt etwas ganz Neues auf die Erde, und ein völlig neuer Weltlauf löst den alten ab; ja selbst die verklärte Erde ist nicht mehr das letzte Ziel; die Idee einer absoluten Seligkeit, deren Stätte nur der Himmel selbst sein kann, taucht auf; 5. die Persönlichkeit des erwarteten Messias grenzt sich schärfer wie gegen die Idee eines irdischen Königs, so gegen die des Volkes als ganzen und gegen die Gottes ab: der Messias behält kaum noch irdische Züge, obgleich er als Mensch unter Menschen erscheint: seit den Tagen der Urzeit ist er bei Gott, kommt vom Himmel hernieder und richtet mit übermenschlichen Mitteln sein Werk aus; die sittlichen Züge in seinem Bilde treten hervor: er ist der vollkommene Gerechte, der alle Gebote erfüllt, ja selbst die Vorstellung dringt ein, daß seine Verdienste den andern zu gute kommen; allein die Idee eines leidenden Messias — durch Jesaias 53, wie man denken sollte, nahe gelegt — wird nicht gewonnen.

Alle diese Spekulationen vermochten aber die älteren einfacheren Auffassungen nicht zu verdrängen und den ursprünglichen patriotisch-politischen Orientierungspunkt bei der großen Mehrzahl des Volkes nicht zu verrücken. Gott selbst nimmt das Scepter in die Hand, vernichtet seine Gegner und begründet das israelitische Weltreich; er bedient sich dazu eines königlichen Helden; man sitzt nun unter

seinem Feigenbaum und seinem Weinstock und genießt den Frieden, indem man den Fuß auf den Nacken seiner Feinde hält — das war doch wohl noch immer die populärste Vorstellung, und sie wurde auch von solchen festgehalten, die daneben höheren Anschauungen nachgingen. Aber in einem Teil des Volkes war unzweifelhaft der Sinn dafür geweckt, daß das Reich Gottes eine entsprechende sittliche Verfassung voraussetze, und daß es nur zu einem gerechten Volke kommen könne. Die einen suchten diese Gerechtigkeit auf dem Wege der pünktlichsten Gesetzesbeobachtung zu erwerben und konnten sich in dem Eifer um sie nicht genug thun; andere, von tieferer Selbsterkenntnis bewegt, begannen etwas davon zu ahnen, daß jene heiß ersehnte Gerechtigkeit selbst nur aus Gottes Hand kommen könne, daß man göttlicher Hülfe, göttlicher Gnade und Barmherzigkeit bedürfe, um die Last der Sünde — denn ein inneres Sündengefühl wurde in ihnen qualvoll lebendig — los zu werden.

So wogten im Zeitalter Christi sowohl ganz disparate Stimmungen als konträre theoretische Vorstellungen, auf einen Punkt bezogen, wild durcheinander. Vielleicht niemals in der Geschichte wieder und bei keinem anderen Volke lagen die äußersten Gegensätze, von der Religion zusammengehalten, so nahe bei einander. Bald erscheint der Horizont so eng wie der Kreis der Berge, die Jerusalem umgeben, bald umfaßt er die ganze Menschheit. Hier ist alles auf die Höhe einer geistigen und sittlichen Anschauung erhoben, und dort, dicht daneben, scheint das ganze Drama mit einem politischen Siege des Volkes schließen zu sollen. Hier entbinden sich alle Kräfte des Gottvertrauens, der Zuversicht, und der Fromme ringt sich zu einem heiligen „Dennoch“ durch, dort hält ein sittlich stumpfer patriotischer Fanatismus jede religiöse Regung nieder.

Das Bild, welches man sich vom Messias machte, mußte so widerspruchsvoll sein wie die Hoffnungen, denen es entsprechen sollte. Nicht nur die formalen Vorstellungen von ihm schwankten unsicher hin und her — wie wird seine Natur beschaffen sein? —, sondern vor allem sein inneres Wesen und sein Beruf erschienen in ganz verschiedenem Lichte. Aber bei allen denen, in welchen die sittlichen und wahrhaft religiösen Elemente die Oberhand zu gewinnen begannen, mußte das Bild des politischen und des kriegerischen Königs zurückweichen und das Bild des Propheten, welches immer schon leise auf die Vorstellungen eingewirkt hatte, an die Stelle treten. Daß der Messias Gott nahe bringen, daß er irgendwie

Gerechtigkeit schaffen, daß er von den quälenden inneren Lasten befreien werde, wurde erhofft. Daß es im jüdischen Volke damals Gläubige gegeben hat, die einen solchen Messias erwarteten oder doch nicht von vornherein ablehnten, zeigt uns bereits die Geschichte Johannes' des Täufers, wie wir sie in unseren Evangelien lesen. Wir erfahren aus ihr, daß einige geneigt gewesen sind, diesen Johannes für den Messias zu halten. Wie elastisch müssen die messianischen Vorstellungen gewesen sein und wie stark müssen sie sich in gewissen Kreisen von ihren Ursprüngen entfernt haben, wenn man diesen ganz unköniglichen Bußprediger im Mantel von Kamelshaaren, ihn, der dem entarteten Volke lediglich das nahe Gericht ankündigte, für den Messias selbst halten konnte! Und wenn wir weiter in den Evangelien lesen, daß nicht wenige im Volke Jesus für den Messias gehalten haben, nur weil er gewaltig predigte und durch Wunderthaten heilte — wie gründlich erscheint da das messianische Bild geändert! Freilich, sie sahen in diesem Heilandswirken nur den Anfang, sie erwarteten, daß dieser Wunderthäter nun bald die letzte Hülle abwerfen und „das Reich aufrichten" werde; aber schon dies genügt hier, daß sie einen Mann, dessen Herkunft und bisheriges Leben sie kannten und der noch nichts gethan hatte als Buße zu predigen, die Nähe des Himmelreichs zu verkündigen und zu heilen, als den Verheißenen zu begrüßen vermochten. Niemals werden wir ergründen, durch welche innere Entwicklung Jesus von der Gewißheit, der Sohn Gottes zu sein, übergegangen ist zu der anderen, der verheißene Messias zu sein. Aber die Einsicht, daß damals auch bei anderen die Vorstellung vom Messias durch eine langsame Umwandlung ganz neue Züge erhalten hatte und sich aus einer politisch-religiösen Idee in eine geistig-religiöse umsetzte — diese Einsicht befreit doch das Problem aus seiner völligen Isolierung. Daß Johannes der Täufer, daß die zwölf Jünger Jesus als den Messias anerkannt haben, daß sie nicht diese Form für die absolute Wertschätzung seiner Person verworfen, sondern sie sich vielmehr in eben dieser Form fixiert haben, ist ein Beweis dafür, wie beweglich die messianische Idee damals gewesen ist, und erklärt es daher auch, daß Jesus selbst sie aufnehmen konnte. Robur in infirmitate perficitur: daß es eine göttliche Kraft und Herrlichkeit giebt, die keiner irdischen Macht und keines irdischen Glanzes bedarf, ja sie ausschließt, daß es eine Majestät des Heiligen und der Liebe giebt, die diejenigen, welche sie er-

greift, rettet und beseligt — das hat der gewußt, der sich trotz seiner Niedrigkeit den Messias genannt hat, und das müssen die empfunden haben, die ihn als den von Gott gesalbten König Israels anerkannten.

Wie Jesus zu dem Bewußtsein, der Messias zu sein, gelangt ist, das vermögen wir nicht zu ergründen, aber einiges, was im Zusammenhang mit dieser Frage steht, können wir doch feststellen. Die älteste Überlieferung sah in einem inneren Erlebnis Jesu bei der Taufe die Grundlegung seines messianischen Bewußtseins. Wir können das nicht kontrollieren, aber wir sind noch weniger imstande zu widersprechen; es ist vielmehr durchaus wahrscheinlich, daß er, als er öffentlich auftrat, bereits in sich abgeschlossen war. Die Evangelien stellen eine merkwürdige Versuchungsgeschichte Jesu vor den Beginn seines öffentlichen Wirkens. Sie setzt voraus, daß er sich bereits als der Sohn Gottes und als der mit dem entscheidenden Werke für das Volk Gottes Betraute gewußt und die Versuchungen bestanden hat, die an dieses Bewußtsein geknüpft waren. Als Johannes aus dem Gefängnis ihn fragen läßt: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten“, da antwortet er so, daß der Fragende verstehen mußte: Er ist der Messias, daß er aber zugleich erfuhr, *wie* Jesus das messianische Amt auffaßte. Dann kam der Tag von Cäsarea Philippi, an welchem ihn Petrus als den erwarteten Christus anerkannte und Jesus es ihm freudig bestätigte. Dann folgte die Frage an die Pharisäer: „Wie dünket euch um Christo, wes Sohn ist er?“ jene Scene, die mit der neuen Frage schloß: „So David den Messias einen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?“ Es folgte endlich der Einzug in Jerusalem vor allem Volk samt der Tempelreinigung; sie kamen der öffentlichen Erklärung gleich, daß er der Messias sei. Aber seine erste unzweideutige messianische Handlung war auch seine letzte — die Dornenkrone und das Kreuz folgten ihr.

Wir haben gesagt, es sei wahrscheinlich, daß Jesus, als er öffentlich auftrat, bereits in sich abgeschlossen und darum auch über seine Mission klar gewesen ist. Aber damit ist nicht behauptet, daß ihm selbst jene Mission nichts mehr gebracht hätte. Nicht nur zu leiden hat er lernen müssen und dem Kreuze mit Gottvertrauen entgegenzusehen — das Bewußtsein seiner Sohnschaft hatte sich nun erst zu bewähren, und die Erkenntnis des „Werkes“, mit dem ihn der Vater betraut hatte, konnte sich erst in der Arbeit und in der

Besiegung jeglichen Widerstandes entwickeln. Welch eine Stunde muß es gewesen sein, in der er sich als den erkannte, von dem die Propheten geredet hatten, als er die ganze Geschichte seines Volkes von Abraham und Moses an im Lichte seiner eigenen Sendung sah, als er der Erkenntnis nicht mehr auszuweichen vermochte, er sei der verheißene Messias! Nicht mehr auszuweichen vermochte — denn wie läßt es sich anders vorstellen, als daß diese Erkenntnis zunächst als die furchtbarste Last von ihm empfunden werden mußte? Doch, wir sind schon zu weit gegangen: wir vermögen nichts mehr zu sagen. Nur das verstehen wir von hier aus, daß Johannes recht hat, wenn er Jesus immer wieder bezeugen läßt: „Ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir ein Gebot gegeben, was ich thun und reden soll," und: „Ich bin nicht allein; denn der Vater ist bei mir."

Wie wir immer über den Begriff „Messias" denken mögen — er war doch die schlechthin notwendige Voraussetzung, damit der innerlich Berufene innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte — der tiefsten und reifsten, die ein Volk erlebt hat, ja wie die Zukunft zeigen sollte, der eigentlichen Religionsgeschichte der Menschheit — die absolute Anerkennung zu gewinnen vermochte. Diese Idee ist das Mittel geworden, um den, der sich als den Sohn Gottes wußte und das Werk Gottes trieb, wirklich auf den Thron der Geschichte, zunächst für die Gläubigen seines Volkes, zu setzen. Aber eben darin, daß sie dies leistete, war auch ihre Aufgabe erschöpft. Der „Messias" war Jesus und war es nicht, und zwar deshalb nicht, weil er diesen Begriff weit hinter sich ließ, weil er ihn mit einem Inhalt erfüllt hatte, der ihn sprengte. Wohl vermögen wir heute noch an diesem uns so fremden Begriff einzelnes nachzuempfinden — eine Idee, die ein ganzes Volk Jahrhunderte lang gefesselt und in der es alle seine Ideale niedergelegt hat, kann nicht ganz unverständlich sein. Wir erkennen in dem Ausblick auf die messianische Zeit die alte Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter wieder, jene Hoffnung, die, versittlicht, das Ziel jeder kräftigen Lebensbewegung sein muß und ein unveräußerliches Stück jeder religiösen Geschichtsbetrachtung bildet; wir sehen in der Erwartung eines persönlichen Messias den Ausdruck der Erkenntnis, daß das Heil in der Geschichte in den Personen liegt und daß, wenn eine Einheit der Menschheit in der Übereinstimmung ihrer

tiefsten Kräfte und höchsten Ziele zustande kommen soll, eben diese Menschheit in der Anerkennung eines Herrn und Meisters geeinigt sein muß. Aber darüber hinaus vermögen wir der messianischen Idee einen Sinn und eine Geltung nicht mehr zu geben; Jesus selbst hat sie ihr genommen.

In der Anerkennung Jesu als des Messias war für jeden gläubigen Juden die innigste Verbindung der Botschaft Jesu mit seiner Person gegeben: in dem Wirken des Messias kommt Gott selbst zu seinem Volke; dem Messias, der Gottes Werk treibt und der zur Rechten Gottes auf den Wolken des Himmels sitzt, gebührt Anbetung. Aber wie hat sich Jesus selbst zu seinem Evangelium gestellt; nimmt er eine Stellung in ihm ein? Wir haben hier eine negative und eine positive Antwort zu geben.

1. Das Evangelium ist in den Merkmalen, die wir in den früheren Vorlesungen angegeben haben, erschöpft, und nichts Fremdes soll sich eindrängen: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott. Jesus hat darüber keinen Zweifel gelassen, daß Gott im Gesetz und den Propheten gefunden werden kann und gefunden worden ist. „Es ist dir gesagt, Mensch, was dir gut ist und was dein Gott von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott." Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, der verlorene Sohn sind seine Paradigmen; sie alle wissen nichts von einer „Christologie", und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt. Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Größe der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen. Es ist eine verzweifelte Annahme, zu behaupten, im Sinne Jesu sei seine ganze Predigt nur etwas Vorläufiges gewesen, alles in ihr müsse nach seinem Tode und seiner Auferstehung anders verstanden, ja einiges gleichsam als ungültig beseitigt werden. Nein — diese Verkündigung ist einfacher, als die Kirchen es wahr haben wollten, einfacher, aber darum auch universaler und ernster. Man kann ihr nicht mit der Ausflucht entrinnen: Ich vermag mich in die „Christologie" nicht zu finden; darum ist diese Predigt nicht für mich. Jesus hat den Menschen die großen Fragen nahe gebracht, Gottes Gnade und Barmherzigkeit verheißen und eine Entscheidung verlangt: Gott oder der Mammon, ewiges oder irdisches Leben, Seele oder Leib, Demut oder Selbstgerechtigkeit, Liebe oder Selbstsucht, Wahrheit oder Lüge. In

dem Ring dieser Fragen ist alles beschlossen; der einzelne soll die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit und der Kindschaft hören und sich entscheiden, ob er auf die Seite Gottes und der Ewigkeit tritt oder auf die Seite der Welt und der Zeit. Es ist keine Paradoxie und wiederum auch nicht „Rationalismus" sondern der einfache Ausdruck des Thatbestandes, wie er in den Evangelien vorliegt: Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.

2. Aber so, wie er den Vater kennt, hat ihn noch niemand erkannt, und er bringt den andern diese Erkenntnis; er leistet damit „den vielen" einen unvergleichlichen Dienst. Er führt sie zu Gott, nicht nur durch sein Wort, sondern noch mehr durch das, was er ist und thut, und letztlich durch das, was er leidet. In diesem Sinn hat er sowohl das Wort gesprochen: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken", als auch das andere: „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Lösung für viele." Er weiß, daß eine neue Zeit jetzt durch ihn beginnt, in der die „Kleinsten" durch ihre Gotteserkenntnis größer sein werden als die Größten der Vorzeit; er weiß, daß Tausende an ihm den Vater finden und das Leben gewinnen werden — eben die Mühseligen und Beladenen —; er weiß sich als den Säemann, der den guten Samen streut: sein ist das Ackerfeld, sein der Same, sein die Frucht. Das sind keine dogmatischen Lehren, noch weniger Transformationen des Evangeliums selbst oder gar drückende Forderungen — es ist die Aussprache eines Thatbestandes, den er schon werden sieht und mit prophetischer Sicherheit vorausschaut. Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Tauben hören, den Armen wird das Evangelium gepredigt — durch Ihn: an dieser Erfahrung geht ihm unter der furchtbaren Last seines Berufs, mitten im Kampfe, die Herrlichkeit auf, die ihm der Vater gegeben hat. Und was er jetzt persönlich leistet, wird durch sein mit dem Tode gekröntes Leben eine entscheidende, fortwirkende Thatsache bleiben auch für die Zukunft: Er ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesetzte, auch der Richter.

Hat er sich geirrt? Weder die nächste Folgezeit noch die Geschichte hat ihm unrecht gegeben. Nicht wie ein Bestandteil gehört er in das Evangelium hinein, sondern er ist die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und

wird noch immer als solche empfunden. Feuer entzündet sich nur an Feuer, persönliches Leben nur an persönlichen Kräften. Wir lassen alles dogmatische Klügeln beiseite und überlassen es andern, exklusive Urteile zu fällen; das Evangelium behauptet nicht, daß Gottes Barmherzigkeit auf die Sendung Jesu beschränkt sei; das aber lehrt die Geschichte: die Mühseligen und Beladenen führt Er zu Gott, und wiederum — die Menschheit hat Er auf die neue Stufe gehoben, und seine Predigt ist noch immer das kritische Zeichen: sie beseligt und richtet.

Der Satz: „Ich bin der Sohn Gottes", ist von Jesu selbst nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben anderen dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu. Aber wer dieses aufnimmt und den zu erkennen strebt, der es gebracht hat, wird bezeugen, daß hier das Göttliche so rein erschienen ist, wie es auf Erden nur erscheinen kann, und wird empfinden, daß Jesus selbst für die Seinen die Kraft des Evangeliums gewesen ist. Was sie aber an ihm erlebt und erkannt haben, das haben sie verkündigt, und diese Verkündigung ist noch lebendig.

6. Das Evangelium und die Lehre, oder die Frage nach dem Bekenntnis.

Wir können uns hier kurz fassen, da das Wesentlichste bereits in den bisherigen Betrachtungen erschöpft ist.

Das Evangelium ist keine theoretische Lehre, keine Weltweisheit; Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt. Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und die Kräfte wert sind, mit denen wir es zu thun haben. Indem es vom ewigen Leben handelt, giebt es die Anweisung für die rechte Lebensführung. Welchen Wert die menschliche Seele, die Demut, die Barmherzigkeit, die Reinheit, das Kreuz haben, das sagt es, und welchen Unwert die weltlichen Güter und die ängstliche Sorge um den Bestand des irdischen Lebens. Und es giebt die Zusage, daß trotz alles Kampfes Friede, Gewißheit und innere Unzerstörbarkeit die rechte Lebensführung krönen werden. Was kann unter solchen Bedingungen „Bekennen" anders heißen, als den Willen Gottes thun in der Gewißheit, daß er der Vater und der Vergelter ist? Von keinem anderen „Bekenntnis" hat Jesus jemals gesprochen.

Auch wenn er sagt: „Wer **mich** bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater“, denkt er an die **Nachfolge** und meint das Bekenntnis in der Gesinnung und in der That. Wie weit entfernt man sich also von seinen Gedanken und von seiner Anweisung, wenn man ein „christologisches“ Bekenntnis dem Evangelium voranstellt und lehrt, erst müsse man über Christus richtig denken, dann erst könne man an das Evangelium herantreten! Das ist eine Verkehrung. Über Christus vermag man nur dann und in dem Maße „richtig“ zu denken und zu lehren, als man nach seinem Evangelium zu leben begonnen hat. Kein Vorbau steht vor seiner Predigt, den man erst zu durchschreiten, kein Joch, das man allem zuvor auf sich zu nehmen hätte: die Gedanken und Zusagen des Evangeliums sind die ersten und sind die letzten; jede Seele ist unmittelbar vor sie gestellt.

Noch weniger aber setzt das Evangelium eine bestimmte Naturerkenntnis voraus oder ist mit ihr verknüpft — nicht einmal im negativen Sinn läßt sich das behaupten. Es handelt sich um Religion und um das Sittliche; das Evangelium bringt den lebendigen Gott. Das Bekenntnis zu ihm — im Glauben und in der Erfüllung seines Willens — ist auch hier das einzige Bekenntnis: so hat es Jesus Christus gemeint. Was sich an Erkenntnissen auf Grund dieses Glaubens ergiebt — und es sind gewaltige —, das bleibt doch immer verschieden nach Maßgabe der inneren Entwicklung und des subjektiven Verständnisses. An das Erlebnis, den Herrn Himmels und der Erde zum Vater zu haben, reicht nichts heran, und die ärmste Seele kann diese Erfahrung erleben und bezeugen.

Erleben — nur die selbst **erlebte** Religion soll bekannt werden; jedes andere Bekenntnis ist im Sinne Jesu heuchlerisch und verderblich. Wie sich in dem Evangelium keine breite „Religionslehre“ findet, so noch viel weniger die Anweisung, eine fertige Lehre allem zuvor anzunehmen und zu bekennen. Entstehen und wachsen sollen Glaube und Bekenntnis aus dem entscheidenden Punkt der Abkehr von der Welt und der Zukehr zu Gott heraus, und das Bekenntnis soll nichts anderes sein als der Thaterweis des Glaubens. „Der Glaube ist nicht jedermanns Ding“, sagt der Apostel Paulus, aber jedermanns Ding sollte es sein, wahrhaftig zu bleiben und sich in der Religion vor dem Geschwätz der Lippen und dem leichtfertigen Bekennen und Zustimmen zu hüten. „Es hatte ein Mann zwei Söhne und ging zu dem ersten und sprach: Mein Sohn, gehe

hin und arbeite heute in meinem Weinberg. Er antwortete: Herr, ja, und ging nicht hin. Und er sprach zum Anderen gleich also, und er antwortete: Ich will es nicht thun; darnach reuete es ihn, und ging hin." —

Hiermit könnte ich schließen; aber es drängt mich noch, auf einen Einwurf zu antworten. Man sagt wohl, das Evangelium sei erhaben und groß und sei gewiß eine heilsame Kraft in der Geschichte gewesen, aber es sei untrennbar verknüpft mit einem längst überwundenen Welt- und Geschichtsbilde; deshalb, so schmerzlich das sei und obgleich wir Besseres nicht an die Stelle zu setzen vermögen, habe es seine Gültigkeit eingebüßt und könne für uns nichts mehr bedeuten. Darauf möchte ich ein Doppeltes erwidern:

1. Gewiß, es ist ein ganz anderes Welt- und Geschichtsbild als das unsrige, mit welchem das Evangelium verbunden ist, und wir können und wollen dieses Bild nicht wieder zurückrufen; aber „untrennbar" ist es nicht mit ihm verknüpft. Ich habe zu zeigen versucht, welches die wesentlichen Elemente im Evangelium sind, und diese Elemente sind „zeitlos". Aber nicht nur sie sind es; auch der „Mensch", an den sich das Evangelium richtet, ist „zeitlos", d. h. es ist der Mensch, wie er, trotz allem Fortschritt der Entwicklung, in seiner inneren Verfassung und in seinen Grundbeziehungen zur Außenwelt immer derselbe bleibt. Weil dem so ist, darum bleibt dieses Evangelium auch für uns in Kraft.

2. Das Evangelium — und das ist das Entscheidende in seinem Welt- und Geschichtsbilde — ruht auf dem Gegensatze von Geist und Fleisch, Gott und Welt, dem Guten und dem Bösen. Nun, noch ist es den Denkern trotz heißem Bemühen nicht gelungen, eine befriedigende und den tiefsten Bedürfnissen entsprechende Ethik auf dem Boden des Monismus auszubilden. Es wird nicht gelingen. Dann aber ist es letztlich wesentlich gleichgültig, mit welchen Namen wir den Zwiespalt bezeichnen wollen, um den es sich für den sittlich empfindenden Menschen handelt: Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, Sichtbares und Unsichtbares, Materie und Geist, Triebleben und Freiheit, Physik und Ethik. Die Einheit kann erlebt, eines dem anderen unterworfen werden; aber die Einheit kommt immer nur durch Kampf zustande in der Form einer unendlichen, nur annähernd zu lösenden Aufgabe, nicht aber durch Verfeinerung eines mechanischen Prozesses. „Von der Gewalt, die

alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet", dieses herrliche Wort Goethe's drückt die Sache aus, um die es sich hier handelt. Sie bleibt, und sie ist das Wesentliche in den dramatischen, zeitgeschichtlichen Bildern, in welchen das Evangelium den Gegensatz ausdrückt, dessen Überwindung es gilt. Ich weiß auch nicht, wie uns unsere fortgeschrittene Naturerkenntnis hindern sollte, die Wahrheit des Bekenntnisses zu bezeugen: „Die Welt vergehet mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit?" Um einen Dualismus handelt es sich, dessen Ursprung wir nicht kennen; aber als sittliche Wesen sind wir überzeugt, daß er, wie er uns gesetzt ist, damit wir ihn bei uns überwinden und zur Einheit führen, so auch auf eine ursprüngliche Einheit zurückweist und letztlich seinen Ausgleich im Großen — in der verwirklichten Herrschaft des Guten — finden wird.

Träume, sagt man; denn was wir vor Augen sehen, bietet uns ein ganz anderes Bild; nein, nicht Träume — wurzelt doch die Existenz unseres wahren Lebens hier —, wohl aber Stückwerk; denn wir vermögen unsere raumzeitlichen Erkenntnisse mit dem Inhalt unsers Innenlebens nicht in die Einheit einer Weltanschauung zu bringen. Nur in dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft, ahnen wir diese Einheit.

Doch bereits haben wir den Kreis unserer nächsten Aufgabe verlassen. Das Evangelium wollten wir in seinen Grundzügen und in seinen wichtigsten Beziehungen kennen lernen. Ich habe versucht, dieser Aufgabe zu entsprechen; der letzte Punkt führte uns über sie hinaus. Wir kehren zu ihr zurück, um im zweiten Teile den Gang der christlichen Religion durch die Geschichte zu verfolgen.

Neunte Vorlesung.

Unsere Aufgabe innerhalb der zweiten Hälfte dieser Vorlesungen ist, die Geschichte der christlichen Religion in ihren Hauptmomenten darzustellen und zu untersuchen, wie sie sich im apostolischen Zeitalter, im Katholizismus und im Protestantismus entwickelt hat.

Die christliche Religion im apostolischen Zeitalter.

Aus dem engeren Jüngerkreise, aus der Gemeinschaft jener Zwölf, die Jesus um sich gesammelt hatte, bildete sich eine Gemeinde. Er selbst hat eine solche im Sinne eines organisierten gottesdienstlichen Vereins nicht gestiftet — er war lediglich der Lehrer, die Jünger die Schüler gewesen —; aber die Thatsache, daß sich sofort der Schülerkreis in eine Gemeinde verwandelt hat, ist für die ganze Folgezeit grundlegend geworden. Wodurch war der neue Verband charakterisiert? Wenn ich recht sehe, durch drei Elemente: 1. durch die Anerkennung Jesu als des lebendigen Herrn, 2. dadurch, daß jeder einzelne in der neuen Gemeinde — auch die Knechte und Mägde — die Religion wirklich erlebte und sich in eine lebendige Verbindung mit Gott gesetzt wußte, 3. durch ein heiliges Leben in Reinheit und Brüderlichkeit und in der Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi.

In diesen drei Momenten läßt sich die Eigenart der neuen Gemeinde erfassen. Wir haben sie genauer zu betrachten.

1. Jesus Christus der Herr — in diesem Bekenntnis setzt sich zunächst die Anerkennung fort, daß er der maßgebende Lehrer

ist, daß sein Wort die Richtschnur des Lebens seiner Jünger bleiben soll, daß sie halten wollen „alles, was er ihnen geboten hat". Aber darin ist der Begriff „der Herr" nicht erschöpft, ja seine Eigentümlichkeit noch gar nicht getroffen. Die Urgemeinde nannte Jesus ihren Herrn, weil er das Opfer seines Lebens für sie gebracht hatte, und weil sie überzeugt war, daß er, auferweckt, nun zur Rechten Gottes sitze. Es gehört zu den sichersten geschichtlichen Thatsachen, daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und die Bedeutung seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat. „Ich habe euch überliefert", schreibt er den Korinthern, „was ich (durch Überlieferung) empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsre Sünden, und daß er am dritten Tage auferweckt worden ist." Paulus hat allerdings den Tod und die Auferstehung Christi zum Gegenstand einer besonderen Spekulation gemacht und das ganze Evangelium in diese Ereignisse sozusagen eingeschmolzen, aber bereits für den persönlichen Jüngerkreis Jesu und die Urgemeinde galten sie als grundlegend. Man darf behaupten: die bleibende Anerkennung und die Verehrung und Anbetung Jesu Christi hat hier ihren Halt empfangen. Auf dem Grunde jener beiden Stücke ist die ganze Christologie erwachsen. Es ist aber schon in den ersten zwei Menschenaltern alles von Jesus Christus ausgesagt worden, was Menschen Hohes überhaupt zu sagen vermögen. Weil man ihn als den Lebendigen wußte, pries man ihn als den zur Rechten Gottes Erhöhten, als den Überwinder des Todes, als den Fürsten des Lebens, als die Kraft eines neuen Daseins, als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Die messianischen Vorstellungen gestatteten es, ihn an den Thron Gottes zu stellen, ohne den Monotheismus zu gefährden. Aber vor allem — man empfand ihn als das wirksame Prinzip des eigenen Lebens: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir"; er ist „mein" Leben, und durch den Tod zu ihm hindurchzudringen ist Gewinn. Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Ähnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Meister gegessen und getrunken und ihn in den Zügen seiner Menschlichkeit gesehen haben, ihn nicht nur verkündigten als den großen Propheten und Offenbarer Gottes, sondern als den göttlichen Lenker der Geschichte, als den „Anfang" der Schöpfung Gottes und als die innere Kraft eines neuen Lebens! So haben

Muhamed's Jünger von ihrem Propheten nicht geredet! Es genügt auch nicht, zu sagen, man habe die messianischen Prädikate einfach auf Jesus übertragen, und von der erwarteten Wiederkunft in Herrlichkeit aus, die ihre Strahlen rückwärts warf, sei alles zu erklären. Gewiß, in der sicheren Hoffnung auf die Wiederkunft sah man über die „Ankunft in Niedrigkeit" hinweg; aber daß man diese sichere Hoffnung zu fassen und festzuhalten vermochte, daß man trotz Leiden und Tod in Ihm den verheißenen Messias erblickte, und wie man in und neben dem vulgären messianischen Bilde Ihn als den gegenwärtigen Herrn und Heiland empfunden und ins Herz geschlossen hat — das ist das Erstaunliche! Und hier eben ist es der Tod „für unsre Sünden" und ist es die Auferweckung gewesen, die den an der Person gewonnenen Eindruck befestigten und dem Glauben den sicheren Halt boten: er ist als ein Opfer für uns gestorben, und er lebt.

Vielen sind heute diese beiden Stücke sehr fremd geworden, und sie stehen ihnen teilnahmlos gegenüber — dem Tode, denn wie kann man einem einzelnen Ereignis dieser Art eine solche Bedeutung beimessen? der Auferweckung, denn etwas Unglaubliches wird hier behauptet.

Es ist nicht unsre Aufgabe, jene Beurteilung und diese Vorstellung zu verteidigen, wohl aber ist es Pflicht des Historikers, beide so vollständig kennen zu lernen, daß er die Bedeutung nachzuempfinden vermag, die sie gehabt haben und noch haben. Daß jene Stücke für die Urgemeinde Hauptstücke gewesen sind, hat noch niemand bezweifelt; auch Strauß hat es nicht in Abrede gestellt, und der große Kritiker Ferdinand Christian Baur hat anerkannt, daß sich die älteste Christenheit auf dem Bekenntnis zu ihnen auferbaut hat. Dann muß es möglich sein, ein nachempfindendes Verständnis für sie zu gewinnen, ja vielleicht noch mehr: wenn man in die Tiefe der Religionsgeschichte eindringt, so erkennt man das an den Wurzeln des Glaubens liegende Recht und die Wahrheit von Vorstellungen, die an der Oberfläche so paradox und unannehmbar erscheinen.

Wir betrachten zunächst die Vorstellung, der Tod Jesu am Kreuz sei ein Opfertod gewesen. Gewiß, wenn wir in äußerlichen oder formalen Speculationen den Begriff „Opfertod" erwägen wollten, wären wir bald am Ende und jedes Verständnis würde aufhören;

vollends aber auf einen toten Strang würden wir geführt, wenn wir uns in Spekulationen darüber einließen, welche Notwendigkeit für die Gottheit bestanden hat, einen solchen Opfertod zu verlangen. Wir wollen uns erstlich einer ganz allgemeinen religionsgeschichtlichen Thatsache erinnern. Die, welche diesen Tod als Opfertod beurteilten, hörten bald auf, noch irgend welche blutige Opfer Gott darzubringen. Die Geltung der blutigen Opfer war zwar schon seit Generationen in Zweifel gestellt und in einem Rückgang begriffen; nun aber erst verschwanden sie gänzlich. Nicht sofort und mit einem Schlage — das braucht uns hier nicht zu kümmern —, wohl aber in kürzester Frist und nicht erst seit der Zerstörung des jüdischen Tempels. Weiter aber, wohin die christliche Predigt in der Folgezeit kam, da verödeten die Opferaltäre und die Opfertiere fanden keinen Käufer mehr. Der Tod Christi — darüber kann kein Zweifel sein — hat den blutigen Opfern in der Religionsgeschichte ein Ende gemacht. Ein tiefer religiöser Gedanke liegt ihnen zu Grunde, wie schon ihre Verbreitung bei so vielen Völkern beweist, und sie dürfen nicht von kalten und blinden Rationalisten beurteilt werden, sondern von lebendig fühlenden Menschen. Wenn es nun offenbar ist, daß sie einem religiösen Bedürfnisse entsprochen haben, wenn es ferner gewiß ist, daß der Trieb, der zu ihnen geführt hat, in dem Tode Christi seine Befriedigung und darum sein Ende gefunden hat, wenn endlich ausdrücklich bezeugt worden ist, wie wir das im Hebräerbrief lesen: „Mit einem Opfer hat er in Ewigkeit vollendet, die geheiligt werden" —, so wird uns die Vorstellung nicht mehr so fremdartig berühren; denn die Geschichte hat ihr recht gegeben, und wir beginnen sie nachzuempfinden. Dieser Tod hatte den Wert eines Opfertodes; denn sonst hätte er nicht die Kraft besessen, in jene innere Welt einzugreifen, aus der die blutigen Opfer hervorgegangen sind; aber er war kein Opfertod wie die anderen, sonst hätte er ihnen nicht ein Ende machen können: er hob sie auf, indem er sie abschloß. Noch mehr dürfen wir sagen — die Geltung der dinglichen Opfer überhaupt ist durch den Tod Christi abgethan worden. Wo immer einzelne Christen oder ganze Kirchen zu ihnen zurückgekehrt sind, da war es ein Rückfall: die alte Christenheit hat es gewußt, daß nun das ganze Opferwesen beseitigt ist, und wenn sie Rechenschaft geben sollte, wodurch, so verwies sie auf den Tod Christi.

Zweitens: Wer in die Geschichte hineinschaut, der erkennt,

daß das Leiden des Gerechten und Reinen das Heil in der Geschichte ist, d. h. daß nicht Worte, sondern Thaten, aber auch nicht Thaten, sondern nur aufopferungsvolle Thaten, aber nicht bloß aufopferungsvolle Thaten, sondern nur die Hingabe des Lebens über die großen Fortschritte in der Geschichte entscheidet. In diesem Sinn glaube ich, daß, so fern uns alle Stellvertretungs**theorien** liegen mögen, doch nur wenige unter uns sein werden, die das innere Recht und die Wahrheit einer Ausführung wie die Jesaj. c. 53 verkennen: „Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen." „Niemand hat größere Liebe, denn daß er sein Leben läßt für seine Freunde" — so hat man von Anfang an den Tod Christi betrachtet. Je sittlich zarter jemand fühlt, um so sicherer wird er überall in der Geschichte, wo Großes geschehen ist, das stellvertretende Leiden empfinden und auf sich beziehen. Hat Luther im Kloster nur für sich gerungen, hat er nicht für uns alle mit der Religion, die ihm überliefert war, gekämpft und innerlich geblutet? Aber das Kreuz Jesu Christi ist es gewesen, an welchem die Menschheit die Macht der im Tode sich bewährenden Reinheit und Liebe so erfahren hat, daß sie es nicht mehr vergessen kann, und daß diese Erfahrung eine neue Epoche ihrer Geschichte bedeutet.

Endlich **drittens**: Keine „vernünftige" Reflexion und keine „verständige" Erwägung wird aus den sittlichen Ideen der Menschheit die Überzeugung austilgen können, daß Unrecht und Sünde Strafe verlangen, und daß überall, wo der Gerechte leidet, sich eine beschämende und reinigende Sühne vollzieht. Undurchdringlich ist diese Überzeugung; denn sie stammt aus den Tiefen, in denen wir uns als eine Einheit fühlen, und aus der Welt, die hinter der Welt der Erscheinung liegt. Verspottet und verleugnet, als wäre sie längst nicht mehr vorhanden, behauptet sich diese Einsicht unzerstörbar im sittlichen Empfinden der Menschen. Das sind die Gedanken, die von Anfang an durch den Tod Christi erweckt worden sind und ihn gleichsam umspült haben. Es sind noch andere entfesselt worden — minder bedeutende und doch zeitweilig sehr wirksame —, aber diese wurden die mächtigsten. Sie haben sich zu der festen Überzeugung verdichtet, daß Er durch sein Todesleiden etwas Entscheidendes gethan und daß Er es „für uns" gethan hat. Wollten wir versuchen, es auszumessen und zu registrieren, wie man es sehr bald versucht hat, so kämen wir zu abschreckenden Paradoxien, aber nachempfinden können wir es mit der Freiheit, mit der es

ursprünglich empfunden worden ist. Nehmen wir aber noch hinzu, daß Jesus selbst seinen Tod als einen Dienst bezeichnet hat, den er den Vielen leiste, und daß er ihm durch eine feierliche Handlung ein fortwirkendes Gedächtnis gestiftet hat — ich sehe keinen Grund, diese Thatsache zu bezweifeln —, so verstehen wir es, wie dieser Tod, die Schmach des Kreuzes, in den Mittelpunkt rücken mußte.

Aber als „der Herr" ist er nicht nur deßhalb verkündigt worden, weil er für die Sünder gestorben ist, sondern weil er der Auferweckte, Lebendige ist. Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein. Aber so steht es nicht. Das Neue Testament selbst unterscheidet zwischen der Osterbotschaft von dem leeren Grabe und den Erscheinungen Jesu einerseits und dem Osterglauben andererseits. Obschon es den höchsten Wert auf jene Botschaft legt, verlangt es den Osterglauben auch ohne sie. Die Geschichte des Thomas wird ausschließlich zu dem Zwecke erzählt, um einzuschärfen, daß man den Osterglauben haben solle, auch ohne die Osterbotschaft: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben." Die Jünger, die nach Emmaus gingen, werden gescholten, weil ihnen der Glaube an die Auferweckung fehlt, obgleich sie die Osterbotschaft noch gar nicht erhalten haben. Der Herr ist der Geist, sagt Paulus, und in diese Gewißheit war seine Auferweckung mit eingeschlossen. Die Osterbotschaft berichtet von dem wunderbaren Ereignis im Garten des Joseph von Arimathia, das doch kein Auge gesehen hat, von dem leeren Grabe, in das einige Frauen und Jünger hineingeblickt, von den Erscheinungen des Herrn in verklärter Gestalt — so verherrlicht, daß die Seinen ihn nicht sofort erkennen konnten —, bald auch von Reden und Thaten des Auferstandenen; immer vollständiger und zuversichtlicher wurden die Berichte. Der Osterglaube aber ist die Überzeugung von dem Siege des Gekreuzigten über den Tod, von der Kraft und der Gerechtigkeit Gottes und von dem Leben dessen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern. Für Paulus waren die Grundlage seines Osterglaubens die Gewißheit, daß „der zweite Adam" vom Himmel ist, und die Erfahrung, daß Gott ihm seinen Sohn als lebendigen offenbart habe auf dem Wege nach Damaskus. Er hat ihn „in mir" offenbart, sagt er, aber diese innere Offenbarung war mit einem „Schauen" ver-

bunden gewesen, so überwältigend wie niemals später wieder. Ob der Apostel die Botschaft vom leeren Grabe gekannt hat? Angesehene Theologen bezweifeln es, mir ist es wahrscheinlich; aber eine völlige Sicherheit läßt sich nicht gewinnen. Sicher ist, daß er und die Jünger vor ihm nicht auf den Befund des Grabes, sondern auf die Erscheinungen das entscheidende Gewicht gelegt haben. Aber wer kann unter uns behaupten, daß er sich nach den Erzählungen des Paulus und der Evangelien ein deutliches Bild von diesen Erscheinungen machen könne, und wenn das unmöglich und keine Überlieferung einzelner Vorgänge absolut sicher ist, wie will man den Osterglauben auf sie gründen? Entweder man muß sich entschließen, auf Schwankendes, auf etwas, was immer wieder neuen Zweifeln ausgesetzt ist, seinen Glauben zu stellen, oder man muß diese Grundlage aufgeben, mit ihr aber auch das sinnliche Wunder. An den **Wurzeln** der Glaubensvorstellungen liegt auch hier die Wahrheit und Wirklichkeit. Was sich auch immer am Grabe und in den Erscheinungen zugetragen haben mag — eines steht fest: **von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen.** Man verweise nicht auf Plato, nicht auf die persische Religion und die spätjüdischen Gedanken und Schriften. Das alles wäre untergegangen und ist untergegangen; aber die Gewißheit der Auferstehung und eines ewigen Lebens, die sich an das Grab im Garten des Joseph knüpft, ist nicht untergegangen, und die Überzeugung, **Jesus lebt**, begründet noch heute die Hoffnungen auf das Bürgerrecht in einer ewigen Stadt, die das irdische Leben lebenswert und erträglich machen. „Er hat die erlöst, so durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein mußten" — bekennt der Verfasser des Hebräerbriefs. Das ist es. Und — mag's auch nicht ausnahmslos gelten: wo heute noch wider alle Eindrücke der Natur ein starker Glaube an den unendlichen Wert der Seele vorhanden ist, wo der Tod seine Schrecken verloren hat, wo die Leiden dieser Zeit gemessen werden an einer zukünftigen Herrlichkeit, da ist diese Lebensempfindung geknüpft an die Überzeugung, daß Jesus Christus durch den Tod hindurchgedrungen ist, daß Gott ihn erweckt und zu Leben und Herrlichkeit erhoben hat. Und wie kann man es sich anders vorstellen, als daß auch für die ersten Jünger der **letzte** Grund ihres Glaubens an den lebendigen Herrn die Kraft gewesen ist,

die von ihm ausgegangen war? Unzerstörbares Leben hatten sie als von ihm ausgehend empfunden; nur eine kurze Spanne hindurch konnte sie sein Tod erschüttern; die Kraft des Herrn siegte über alles: Gott hat ihn nicht im Tode zertreten; er lebt als der Erstling der Entschlafenen. Nicht durch philosophische Spekulationen, sondern durch die Anschauung des Lebens und Sterbens Jesu und durch die Empfindung seiner unvergänglichen Einheit mit Gott hat die Menschheit, soweit sie überhaupt daran glaubt, die Gewißheit eines ewigen Lebens, auf das sie angelegt ist und das sie ahnt, gewonnen — eines ewigen Lebens in der Zeit und über der Zeit. Damit ist erst der Glaube an den Wert persönlichen Lebens sicher gestellt. Von allen Versuchen aber, die Gewißheit der „Unsterblichkeit" durch Beweise zu begründen, gilt der Satz des Dichters: „Du mußt glauben, du mußt wagen, denn die Götter leih'n kein Pfand." An den lebendigen Herrn und an ein ewiges Leben zu glauben, ist die That der aus Gott geborenen Freiheit.

Als der Gekreuzigte und Auferweckte war Jesus der Herr. In diesem Bekenntnis sprach sich das ganze Verhältnis zu ihm aus; aber es bot der Anschauung und Spekulation einen unerschöpflichen Inhalt. Das vielgestaltige Messiasbild wurde mit eingeschlossen in diesen Begriff „Herr" und alle alttestamentlichen Verheißungen desgleichen. Aber ausgeführte kirchliche „Lehren" über ihn gab es noch nicht: wer ihn als den Herrn bekannte, gehörte zur Gemeinde.

2. Die erlebte Religion — das zweite Stück, welches die Urgemeinde charakterisiert, ist, daß jeder einzelne in ihr, auch die Knechte und Mägde, Gott erleben. Das ist merkwürdig genug; denn zunächst sollte man denken, daß bei dieser Hingabe an Christus und bei dieser unbedingten Verehrung für ihn sich alle Frömmigkeit in der pünktlichsten Unterordnung unter seine Worte und deshalb in einer Art von freiwilliger Knechtschaft ihm gegenüber hätte äußern müssen. Aber die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte bieten uns ein anderes Bild. Zwar die unbedingte Hochhaltung der Worte Jesu bezeugen sie, aber sie ist nicht der hervorstechendste Zug in dem Bilde der ältesten Christenheit. Viel charakteristischer ist, daß die einzelnen Christen, bewegt vom Geiste Gottes, in ein lebendiges und ganz persönliches Verhältnis zu Gott selbst versetzt sind. Wir haben neuerdings ein schönes Buch erhalten von

Weinel: „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter." Es blickt an vielen Stellen auf das apostolische Zeitalter zurück und führt das weiter aus, was Gunkel in seiner Abhandlung über den heiligen Geist so eindrucksvoll für diese Zeit dargelegt hat. Weinel hat die vernachlässigten Probleme, in welchem Umfange und in welchen Formen der „Geist" im Leben der ältesten Christenheit wirksam gewesen ist, und wie die hierher gehörigen Erscheinungen zu beurteilen sind, vortrefflich erörtert. Das Wesentliche ist: „den heiligen Geist empfangen haben und durch ihn handeln" bedeutet eine Selbständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Lebens und eine innere Verbindung mit Gott, der als die mächtigste Wirklichkeit gespürt wurde, wie man sie bei der entschlossenen Unterordnung unter die Autorität Jesu nicht erwartet. Gotteskindschaft und Begabung mit seinem Geist fallen mit der Jüngerschaft Christi einfach zusammen. Daß die Jüngerschaft nur dann wirklich vorhanden ist, wenn der Mensch von dem Geiste Gottes durchwaltet ist, weiß noch die Apostelgeschichte sehr wohl. Die Ausgießung des heiligen Geistes hat sie an die Spitze ihrer Erzählungen gestellt. Ihr Verfasser ist sich bewußt, daß die christliche Religion nicht die letzte und höchste wäre, wenn nicht jeder einzelne durch sie unmittelbar und lebendig mit Gott verbunden wäre. Das Ineinander der vollen gehorsamen Unterordnung unter den „Herrn" und der Freiheit im Geiste ist das wichtigste Merkmal der Eigenart dieser Religion und das Siegel ihrer Größe. Die Wirkungen des Geistes zeigten sich auf allen Gebieten, in dem ganzen Bereiche der fünf Sinne, in der Sphäre des Wollens und Handelns, in tiefen Spekulationen und in dem zartesten Verständnis für das Sittliche. Die elementaren Kräfte der religiösen Anlage, durch Religionslehren und kultische Zeremonieen niedergehalten, wurden wieder entfesselt und offenbarten sich in Ekstasen, in Zeichen und Kraftthaten, in Steigerungen aller Funktionen bis zu pathologischen und bedenklichen Zuständen. Aber unvergessen blieb die Erkenntnis — und wo sie zu schwinden drohte, wurde sie eingeschärft —, daß jene stürmischen und wunderbaren Erscheinungen individuelle seien, daß es aber neben ihnen Wirkungen des Geistes giebt, die jedem geschenkt werden und die niemand missen kann. „Die Frucht aber des Geistes", schreibt der Apostel Paulus, „ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube,

Sanftmut, Keuschheit." Das ist das andere Merkmal der Eigenart und Größe dieser Religion, daß sie die elementare Kräftigkeit, welche sie entbunden hat, nicht überschätzte, daß sie ihren geistigen Inhalt und ihre Zucht triumphieren ließ über alle Ekstasen, und daß sie sich in der Überzeugung nicht erschüttern ließ, der Geist Gottes, wie er auch immer sich offenbaren möge, sei ein Geist der Heiligkeit und der Liebe. Damit sind wir bereits zu dem dritten Stück, welches die älteste Christenheit charakterisiert, übergegangen.

3. Das heilige Leben in Reinheit und Brüderlichkeit und in der Erwartung der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi — der Gang, den die Kirchengeschichte genommen hat, hat es herbeigeführt, daß man im Neuen Testament viel mehr die dogmatischen Ausführungen hervorgesucht und erörtert hat als die Abschnitte, in denen uns das Leben der ältesten Christen geschildert wird und sittliche Ermahnungen gegeben werden. Und doch füllen diese nicht nur einen großen Teil der neutestamentlichen Briefe, sondern auch nicht wenige sog. dogmatische Abschnitte sind lediglich um sittlicher Admonition willen geschrieben. Sie in den Vordergrund zu rücken, hat Jesus seine Jünger angewiesen, und die älteste Christenheit wußte es noch, daß ihre erste Aufgabe im Leben sei, den Willen Gottes zu thun und sich als eine heilige Gemeinde darzustellen. Ihre ganze Existenz und ihre Mission beruhte darauf. Zwei Hauptstücke standen ihr nach den Sprüchen Jesu dabei in erster Linie, und sie umfaßten im Grunde alle sittliche Bethätigung: die Reinheit und die Brüderlichkeit. Reinheit im tiefsten und umfassendsten Sinn des Worts als der Abscheu vor allem Unheiligen und als die innere Freude an Lauterkeit und Wahrheit, an allem, was lieblich ist und wohllautet. Reinheit auch in Bezug auf den Leib. „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist? Darum preiset Gott an eurem Leibe." In diesem hohen Bewußtsein haben die alten Christen den Kampf aufgenommen gegen die Sünden der Unreinheit, die im Heidentum gar nicht als Sünden galten. Als Kinder Gottes unsträflich „mitten unter dem unschlachtigen und verkehrten Geschlecht, unter welchem ihr scheinet als Lichter in der Welt" — so sollten sie sich bewähren und haben sie sich bewährt. Heilig sein wie Gott, rein sein als Jünger Christi — darin ist auch das Maß von Verzicht auf die Welt gegeben, welches diese Gemeinde sich auferlegt hat. „Sich von der

Welt unbefleckt behalten", das ist die Askese, die sie trieb und forderte. Das andere aber ist die Brüderlichkeit. Einen neuen Bund der Menschen untereinander hat schon Jesus selbst ins Auge gefaßt, wenn er in seinen Sprüchen die Gottesliebe und die Nächstenliebe in eins gebunden hat. Die ältesten Christen haben ihn verstanden. Sie haben sich nicht nur in Worten, sondern auch in Thaten — in lebendiger Verwirklichung — von Anfang an als ein Bruderbund konstituiert. Indem sie sich „Brüder" nannten, empfanden sie alle Verpflichtungen, die dieser Name auferlegt, und suchten ihnen zu entsprechen, nicht durch gesetzliche Bestimmungen, sondern durch freiwillige Dienstleistung, ein jeder nach Maßgabe seiner Kräfte und Gaben. Daß man in Jerusalem sogar bis zu einer freiwilligen Gütergemeinschaft vorgeschritten sei, erzählt die Apostelgeschichte; Paulus sagt nichts darüber, und wenn der unklare Bericht wirklich zuverlässig sein sollte, so haben doch weder Paulus noch die heidenchristlichen Gemeinden das Unternehmen für vorbildlich gehalten. Neue äußere Ordnungen der Lebensverhältnisse schienen nicht gefordert und nicht ratsam. Die Brüderlichkeit, welche „die Heiligen" pflegen sollten und pflegten, war durch zwei Grundsätze bezeichnet: „So ein Glied leidet, so sollen die anderen mitleiden", und „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen".

Zehnte Vorlesung.

Die Urgemeinde glaubte an Jesus als ihren Herrn und brachte in diesem Bekenntnis ihre unbedingte Hingabe und die Zuversicht zu ihm als dem Fürsten des Lebens zum Ausdruck; jeder einzelne Christ stand in einer unmittelbaren Verbindung mit Gott durch den Geist — Priester und Vermittelungen waren nicht mehr nötig; endlich, diese „Heiligen“ waren zusammengeschlossen zu Verbänden, die sich zu einem sittenstrengen Leben in Reinheit und Brüderlichkeit verpflichteten. Zu diesem letzten Punkt noch ein kurzes Wort.

Es ist ein Beweis für die Innerlichkeit und die sittliche Kraft dieser neuen Predigt, daß trotz dem Enthusiasmus, der aus dem Erlebnis der Religion hervorbrach, extravagante Erscheinungen und stürmische Bewegungen verhältnismäßig selten zu bekämpfen waren. Es mag sein, daß sie häufiger gewesen sind, als die direkten Angaben unserer Quellen vermuten lassen, aber die Regel bildeten sie nicht; auch ist der Apostel Paulus gewiß nicht der einzige gewesen, der besorgt war, sie, wenn sie auftauchten, zu beruhigen. Zwar den „Geist“ wollte er nicht dämpfen; aber wenn der Enthusiasmus zur Arbeitsscheu zu führen drohte wie in Thessalonich, oder wenn das Reden in der Ekstase sich hervordrängte wie in Korinth, da hat er nüchtern ermahnt: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“ und „Fünf verständliche, zur Erbauung dienende Worte sind mehr wert als zehntausend unverständlich hervorgesprudelte“. Aber noch deutlicher tritt die gesammelte Ruhe und die Kraft der Leitenden in den sittlichen Ermahnungen hervor, wie wir sie nicht nur in den paulinischen Briefen, sondern z. B. auch im 1. Petrusbrief und im Jakobusbrief lesen. In den einfachen

großen Grundverhältnissen des menschlichen Lebens soll sich der christliche Charakter bewähren; sie sollen gestärkt werden und sollen getragen und durchleuchtet sein von dem Geist. In den Beziehungen der Männer zu ihren Frauen, der Frauen zu den Männern, der Eltern zu den Kindern, der Herren zu den Knechten, ferner in dem Verhältnis zur Obrigkeit, zur umgebenden heidnischen Welt und wiederum zu den Witwen und Waisen soll sich der „Gottesdienst" bewähren. Wo haben wir sonst ein Beispiel in der Geschichte, daß eine Religion einsetzt mit solcher Kräftigkeit des überweltlichen Bewußtseins und zugleich die sittlichen Grundlagen des irdischen Gemeinschaftslebens so befestigt hat wie diese Verkündigung? Wen die Glaubenspredigt der neutestamentlichen Schriftsteller nicht innerlich ergreift, der muß doch im Tiefsten bewegt werden von der Lauterkeit, dem Reichtum, der Kraft und der Zartheit der sittlichen Erkenntnis, welche ihren Ermahnungen einen unvergleichlichen Wert verleihen.

Auf ein weiteres Moment ist hier noch zu achten. Die ältesten Christen lebten in der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi. Diese Hoffnung war ein außerordentlich starkes Motiv, weltliche Dinge, Leid und Freud dieser Erde, gering zu achten. Sie haben sich in ihrer Erwartung getäuscht — das ist ohne Klausel einzuräumen —, aber sie ist doch ein höchst wirksamer Hebel gewesen, um sie über die Welt zu erheben, um sie zu lehren, das Kleine klein und das Große groß zu nehmen, Zeitliches und Ewiges zu unterscheiden. Es ist eine sich wiederholende Erscheinung in der Religionsgeschichte, daß sich mit einem neuen, großen religiösen Motiv, welches an sich schon durchschlagend wirkt, ein Koeffizient verbindet, der diese Wirkung noch erhöht und befestigt. Welch ein Hebel ist immer wieder seit den Tagen Augustin's, so oft sich das religiöse Erlebnis von Sünde und Gnade erneuerte, der Prädestinationsgedanke gewesen, der doch keineswegs aus dem Erlebnis selbst geschöpft ist! Wie hat das Erwählungsbewußtsein die Scharen Cromwell's begeistert und die Puritaner diesseits und jenseits des Oceans gekräftigt, und auch dieses Bewußtsein war nur ein Koeffizient! Wie hat die Armutslehre die neue Frömmigkeit unterstützt, welche sich aus dem religiösen Erlebnisse des heiligen Franciskus im Mittelalter entwickelt hat, und doch ist sie eine Kraft für sich gewesen! Diese Koeffizienten — man kann im apostolischen Zeitalter auch die Überzeugung, den Herrn nach seinem

Kreuzestode wirklich geschaut zu haben, unter diesen Gesichtspunkt stellen — lehren, daß auch das Innerlichste, die Religion, nicht frei und isoliert aufstrebt, daß sie sozusagen in Rinden wächst und ihrer bedarf. Für das apostolische Zeitalter aber ist die Einsicht von Wichtigkeit, daß nicht nur trotz dem Enthusiasmus, sondern auch trotz der gespannten eschatologischen Hoffnung die Aufgabe nicht vernachlässigt wurde, das irdische Leben zu heiligen.

Die drei Elemente, welche wir als die wichtigsten zur Charakteristik der ältesten Christen hervorgehoben haben, konnten zur Not auch im Rahmen des Judentums und in Verbindung mit der Synagoge durchgeführt werden. Man konnte auch dort Jesus als den Herrn anerkennen, das neue Erlebnis mit der väterlichen Religion verbinden und den Bruderbund als einen jüdischen Konventikel ausbilden. In der That haben die ersten Gemeinden in Palästina in diesen Formen gelebt. Aber jene neuen Elemente wiesen, kräftig entfaltet, doch über das Judentum hinaus: Jesus Christus der Herr — nicht nur Israel's; er ist der Herr der Geschichte, das Haupt der Menschheit. Das neue Erlebnis der unmittelbaren Verbindung mit Gott — es macht den alten Kultus mit seinen Vermittelungen und Priestern unnötig. Der Bruderbund — er überragt alle anderen Verbindungen und entwertet sie. Die innere Entwicklung, die virtuell in dem neuen Ansatz beschlossen lag, begann sofort. Nicht erst Paulus hat sie begründet; schon vor und neben ihm haben uns unbekannte, namenlose Christen hin und her in der Diaspora Heiden in den neuen Verband aufgenommen und die partikularen und statutarischen Bestimmungen des Gesetzes durch die Erklärung beseitigt, man müsse sie rein geistig verstehen und als Symbole deuten. In einem Zweige des Judentums außerhalb Palästina's war diese Erklärung längst — freilich aus anderen Gründen — geübt worden, und es war dort eine Entschränkung der jüdischen Religion durch das Mittel philosophischer Deutungen im Werke, die sie der Höhe einer geistigen Weltreligion zuführte. Diese Entwicklung konnte wie eine Vorstufe des Christentums erscheinen und war in mancher Hinsicht wirklich eine solche. Jene Christen gingen auf sie ein. Auf diesem Wege konnte allmählich eine Befreiung von dem historischen Judentum und seinen überlebten Religionsgesetzen erreicht werden. Aber sicher war dieses Endergebnis nicht. Solange es unausgesprochen blieb, die frü-

here Religion ist abgethan, mußte stets befürchtet werden, daß in der nächsten Generation die alten Bestimmungen in wörtlicher Bedeutung doch wieder hervortreten. Wie viele Dutzende von Ansätzen zeigt die Religionsgeschichte, daß eine überlieferte Form der Lehre und des Kultus, die innerlich überwunden ist, nun beseitigt werden soll, beseitigt aber durch das Mittel der Umdeutung. Es scheint auch zu gelingen; Stimmung und Erkenntnis sind dem Neuen günstig, aber siehe da! bald stellt sich das Alte doch wieder ein. Der Wortlaut des Rituals, der Agende und der offiziellen Lehre ist stärker als alles andere. Ein neuer religiöser Gedanke, der an dem entscheidenden Punkte — anderes mag bestehen bleiben — nicht radikal mit der Vergangenheit zu brechen und sich einen „Leib" nicht zu schaffen vermag, kann sich nicht behaupten und geht wieder unter. Es giebt kein konservativeres und zäheres Gebilde als eine verfaßte Religion; soll sie einer höheren Stufe weichen, so muß sie abgethan werden. Dauerndes war also auch im apostolischen Zeitalter davon nicht zu erwarten, daß man das Gesetz drehte und umdeutete, um für den neuen Glauben neben ihm Platz zu machen oder die alte Religion ihm anzunähern. Es mußte einer aufstehen und erklären, das Alte ist aufgehoben; er mußte es als Sünde bezeichnen, ihm noch ferner zu folgen; er mußte zeigen, daß alles neu geworden sei. Der Mann, der das gethan hat, ist der Apostel Paulus, und in diesem Schritt besteht seine weltgeschichtliche Größe.

Paulus ist die hellste Persönlichkeit in der Geschichte des Urchristentums; dennoch gehen die Urteile über seine Bedeutung weit auseinander. Noch vor einigen Jahren haben wir einen hervorragenden protestantischen Theologen sagen hören, Paulus sei durch seine rabbinische Theologie der Verderber der christlichen Religion geworden. Andere haben ihn umgekehrt als den eigentlichen Stifter dieser Religion bezeichnet. Doch die große Mehrzahl derer, die ihm nahe getreten sind, bezeugt, daß er in Wahrheit derjenige gewesen sei, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat. Dieses Urteil besteht zu Recht. Die ihn schelten als Verderber, haben von dem Geist dieses Mannes keinen Hauch verspürt und schauen ihm nur aufs Kleid und auf die Schulweisheit; die ihn als Religionsstifter preisen oder kritisieren, müssen ihn an dem wichtigsten Punkt Zeugnis wider sich selbst ablegen lassen und das Bewußtsein, welches ihn getragen und gestählt hat, für Illusion und Selbsttäuschung erklären. Weil wir nicht weiser sein wollen

als die Geschichte, die ihn nur als Missionar Christi kennt, und weil sein eigenes Wort klar bezeugt, was er sein wollte und war, fassen wir ihn als Jünger Jesu, als den Apostel, der nicht nur mehr gearbeitet, sondern auch Größeres gethan hat als die anderen alle.

Paulus ist es gewesen, der die christliche Religion aus dem Judentum herausgeführt hat. Wie das geschehen ist, werden wir erkennen, wenn wir folgendes erwägen:

1. Paulus ist es gewesen, der das Evangelium bestimmt so gefaßt hat, daß es die Botschaft ist von der geschehenen Erlösung und dem bereits gegenwärtigen Heil. Er verkündigte den gekreuzigten und auferstandenen Christus, der uns den Zugang zu Gott und damit Gerechtigkeit und Friede gebracht hat.

2. Er ist es gewesen, der das Evangelium sicher als etwas Neues beurteilt hat, das die Gesetzesreligion aufhebt.

3. Er hat erkannt, daß diese neue Stufe dem einzelnen und daher allen gehört, und hat in dieser Überzeugung das Evangelium mit vollem Bewußtsein in die Völkerwelt getragen und vom Judentum auf den griechisch-römischen Boden hinübergestellt. Nicht nur sollen sich Griechen und Juden auf dem Grunde des Evangeliums vereinigen, nein, die Zeit des Judentums ist jetzt vorbei. Paulus verdankt man es, daß das Evangelium aus dem Orient, wo es auch später niemals recht hat gedeihen können, in den Occident verpflanzt worden ist.

4. Er ist es gewesen, der das Evangelium in das große Schema Geist und Fleisch, inneres und äußeres Leben, Tod und Leben hineingestellt hat; er, der geborene Jude und erzogene Pharisäer, hat ihm die Sprache verliehen, so daß es nicht nur den Griechen, sondern den Menschen verständlich wurde und mit dem gesamten geistigen Kapitale, welches in der Geschichte erarbeitet war, nun in Verbindung trat.

In diesen Elementen, auf deren inneren Zusammenhang ich hier nicht näher einzugehen vermag, liegt die religionsgeschichtliche Größe des Apostels beschlossen. In Bezug auf das erste möchte ich an die Worte des bedeutendsten Religionshistorikers unseres Zeitalters erinnern. Wellhausen schreibt: „Durch Paulus besonders hat sich das Evangelium vom Reich in das Evangelium von Jesu Christo verwandelt, so daß es nicht mehr die Weissagung des Reichs, sondern die durch Jesus Christus geschehene Erfüllung

dieser Weissagung ist. Entsprechend ist ihm auch die Erlösung aus etwas Zukünftigem etwas bereits Geschehenes und Gegenwärtiges geworden. Er betont weit mehr den Glauben als die Hoffnung, er empfindet die zukünftige Seligkeit voraus in der gegenwärtigen Kindschaft; er überwindet den Tod und führt das neue Leben schon hienieden. Er preist die Kraft, die in den Schwachen mächtig ist; die Gnade Gottes genügt ihm, und er weiß, daß keine gegenwärtige noch zukünftige Gewalt ihn seinen Armen entreißen kann, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen." Und welche Einsicht, Zuversicht und Kraft gehörte dazu, um die neue Religion ihrem mütterlichen Boden zu entreißen und auf einen ganz neuen zu verpflanzen! Der Islam, in Arabien entstanden, ist arabische Religion geblieben, wohin er auch immer gekommen ist. Der Buddhismus hat zu allen Zeiten seine Stärke in Indien gehabt. Diese Religion aber, in Palästina geboren und von ihrem Stifter auf dem jüdischen Boden festgehalten, ist bereits nach wenigen Jahren von ihm losgelöst worden. Paulus hat sie der israelitischen Religion entgegengesetzt: „Christus ist des Gesetzes Ende". Sie hat die Entwurzelung und den Übergang nicht nur ertragen, sondern es zeigte sich, daß sie auf diesen Übergang angelegt war. Sie hat dann dem römischen Reiche und der gesamten abendländischen Kulturwelt Halt und Stütze geboten. Hätte, sagt Renan mit Recht, jemand im ersten Jahrhundert dem Kaiser mitgeteilt, der kleine Jude, der von Antiochien als Missionar ausgezogen, sei sein bester Mitarbeiter und er werde das Reich auf haltbare Grundlagen stellen, man hätte ihn für wahnsinnig gehalten, und doch hätte er die Wahrheit gesagt. Paulus hat dem römischen Reiche neue Kräfte zugeführt und die abendländisch-christliche Kultur begründet. Das Werk Alexander's des Großen ist zerfallen, das Werk des Paulus ist geblieben. Preisen wir aber den Mann, der, ohne sich auf ein Wort seines Herrn berufen zu können, aus dem Geiste heraus wider den Buchstaben das kühnste Unternehmen wagte, so dürfen wir nicht minder jene persönlichen Jünger Jesu verehren, die nach schweren inneren Kämpfen sich zuletzt den Grundsätzen des Paulus angeschlossen haben. Von Petrus wissen wir das bestimmt; von anderen hören wir, daß sie sie wenigstens anerkannten. Es war wahrlich nichts Geringes, daß die, denen jedes Wort ihres Meisters noch im Ohre klang und in deren Erinnerung die konkreten Züge seines Bildes lebten — daß diese treuen Jünger eine

Verkündigung anerkannten, die sich von der ursprünglichen Predigt in wichtigen Stücken zu entfernen schien und einen Umsturz der Religion Israels bedeutete. Hier hat einmal die Geschichte selbst mit unverkennbarer Deutlichkeit und in kürzestem Prozesse gezeigt, was Kern und was Schale war. Schale war die ganze jüdische Bedingtheit der Predigt Jesu; Schale waren auch so bestimmte Worte wie das: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel". In Kraft des Geistes Christi haben die Jünger diese Schranken durchbrochen. Die persönlichen Jünger Christi — nicht erst die zweite oder dritte Generation, als die unmittelbare Erinnerung an den Herrn schon verblaßt war — haben die große Probe bestanden. Das ist die denkwürdigste Thatsache des apostolischen Zeitalters.

Paulus hat das Evangelium, ohne seine wesentlichen, inneren Züge — das unbedingte Vertrauen auf Gott als den Vater Jesu Christi, die Zuversicht auf den Herrn, die Sündenvergebung, die Gewißheit eines ewigen Lebens, die Reinheit und Brüderlichkeit — zu verletzen, in die universale Religion verwandelt und den Grund zu der großen Kirche gelegt. Aber indem die ursprüngliche Beschränkung wegfiel, mußten sich neue Schranken einstellen, welche die Einfachheit und Kraft einer innerlichen Bewegung modifizierten. Auf diese Modifikationen haben wir bei der Betrachtung des apostolischen Zeitalters zum Schluß unsere Aufmerksamkeit zu lenken.

1. Der Bruch mit der Synagoge und die Gründung ganz selbständiger religiöser Gemeinden hatten einschneidende Folgen. Man hielt zwar daran fest, daß die Gemeinde Christi, die „Kirche", etwas Übersinnliches, Himmlisches, weil etwas Innerliches sei, aber man war überzeugt, daß sie in jeder Einzelgemeinde zur Erscheinung komme, und da man mit der alten Gemeinschaft gebrochen hatte oder überhaupt nicht an sie anknüpfte, erhielt die Bildung ganz neuer Verbindungen folgerecht eine besondere Bedeutung und beschäftigte das Interesse aufs lebhafteste. Jesus konnte in seinen Sprüchen und Gleichnissen, unbekümmert um alles Äußerliche, lediglich die Hauptsache treiben — *wie und in welchen Formen* das Samenkorn wachsen würde, das beschäftigte ihn nicht; er sah das Volk Israel in seinen geschichtlichen Ordnungen vor sich und dachte nicht an äußere Änderungen. Der Zusammenhang mit diesem Volke war nun aber durchschnitten, und *körperlos* kann keine

religiöse Bewegung bleiben. Sie muß Formen ausbilden für das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Gottesdienst. Solche Formen aber improvisiert man nicht; ein Teil bildet sich langsam aus den konkreten Bedürfnissen heraus, ein anderer wird der Umgebung und den bestehenden Verhältnissen entnommen. Die „heidenchristlichen" Gemeinden haben sich in dieser Weise einen Organismus, einen Körper geschaffen; sie haben die Formen teils selbständig und allmählich gebildet, teils unter Anlehnung an das Gegebene gewonnen.

An den Formen haftet aber stets eine besondere Wertschätzung; da sie das Mittel für die Aufrechterhaltung der Verbindung sind, so geht der Wert der Sache, welcher sie dienen, unvermerkt auf sie selbst über, oder es ist wenigstens stets Gefahr vorhanden, daß dies geschieht. Diese Gefahr liegt auch deshalb so nahe, weil sich die Einhaltung der Formen kontrollieren bezw. erzwingen läßt, während sich das innere Leben einer sicheren Kontrolle entzieht.

Unzweifelhaft war es eine Notwendigkeit, der jüdischen Volksgemeinschaft, nachdem man mit ihr gebrochen hatte, eine neue Gemeinde entgegenzusetzen — das Selbstbewußtsein und die Kraft der christlichen Bewegung zeigte sich in der Schöpfung der „Kirche", die sich als das wahre Israel weiß. Aber indem Kirchen und die Kirche auf Erden gegründet wurden, trat ein ganz neues Interesse ein; dem Innerlichen stellte sich ein Äußerliches zur Seite; Recht, Disciplin, Kultus- und Lehrordnungen bildeten sich und begannen sich nach eigener Logik geltend zu machen. Die Wertschätzung, die der Sache galt, blieb nicht mehr die einzige Wertschätzung, und diese selbst wurde unvermerkt mit hundert unsichtbaren Fäden in das Netz der Geschichte geknüpft.

2. Wir haben darauf hingewiesen, daß die Bedeutung des Paulus als Lehrer vor allem in seiner Christologie bestanden hat. Er hat sie so gefaßt — sowohl durch seine Beleuchtung des Kreuzestodes und der Auferstehung, als durch seine Gleichsetzung „der Herr ist der Geist" —, daß die Erlösung als vollbracht und das Heil als eine gegenwärtige Kraft erscheint. „Wir sind durch Christus versöhnt mit Gott", „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur", „Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes?" Der absolute Charakter der christlichen Religion ist damit ans Licht gestellt. Aber auch hier kann man sagen, jede Formulierung hat

ihre eigene Logik und ihre eigenen Gefahren. Gegen eine Gefahr hat der Apostel selbst kämpfen müssen; daß man die Erlösung geltend machte, ohne das neue Leben zu bewähren. Den Sprüchen Jesu gegenüber konnte diese Gefahr unmöglich auftauchen; aber die Formulierung des Paulus war nicht ebenso sicher gegen sie geschützt. Es mußte in der Folgezeit ein stehendes Thema für alle ernsten Prediger werden, sich nicht auf die „Erlösung", auf Sündenvergebung und Gerechtsprechung, zu verlassen, wenn doch der Abscheu wider die Sünde und die Nachfolge Christi fehle. Wer kann verkennen, daß die Lehren von der „objektiven Erlösung" zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind und ganzen Generationen hindurch den Ernst der Religion verdeckt haben? Der Begriff der „Erlösung", der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden. Gewiß, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden.

Aber noch eine zweite engverbundene Gefahr tauchte auf: wenn die Erlösung auf die Person und das Werk Christi zurückzuführen ist, so scheint alles darauf anzukommen, diese Person samt ihrem Werke richtig zu erkennen. Die rechte Lehre von und über Christus droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren. Wiederum steht es so, daß diese Gefahr bei den Sprüchen Jesu nicht aufkommen kann — man lese selbst den Johannes. „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote." Aber bei der Fassung, die Paulus der Religionslehre gegeben hat, kann sie allerdings entstehen und ist entstanden. Wie lange hat es gedauert, da lehrte man in der Kirche, es sei das Allerwichtigste, zu wissen, wie Christus als Person beschaffen gewesen sei, welche Natur er gehabt habe u. s. w. Paulus selbst ist davon noch weit entfernt — wer Christum den Herrn heißt, redet aus dem heiligen Geist —, aber unverkennbar hat die Ordnung der religiösen Begriffe, wie sie seine Spekulation bestimmt hat, auch in verkehrter Richtung gewirkt. Daß es aber verkehrt ist, mag für den Verstand die Anordnung noch so verlockend sein, die Christologie zum grundlegenden Inhalt des Evangeliums zu machen, das lehrt die Predigt Jesu, die überall bei dem Entscheidenden einsetzt und jeden ohne Umschweife vor seinen Gott stellt. Das Recht des Paulus, alles in die Predigt von Christus dem

Gekreuzigten zusammenzufassen, wird dadurch nicht beschränkt, denn Gottes Kraft und Gottes Weisheit zeigte er hier und entzündete an der Liebe Christi das Gefühl für die Liebe Gottes. So pflanzt sich noch heute in Tausenden der christliche Glaube fort, nämlich durch Christus. Das ist aber etwas anderes, als die Zustimmung zu einer Reihe von Sätzen über die Person Christi fordern.

Aber noch etwas kommt hier in Betracht. Paulus, von der messianischen Dogmatik geleitet und durch den Eindruck Christi bestimmt, hat die Spekulation begründet, daß nicht nur Gott in Christus gewesen ist, sondern daß Christus selbst ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen hat. Bei den Juden brauchte diese Vorstellung den Rahmen der messianischen Idee nicht zu sprengen, aber bei den Griechen mußte sie ganz neue Gedanken entfesseln. Die Erscheinung Christi an sich, der Eintritt eines göttlichen Wesens in diese Welt, mußte als die Hauptsache, als die Erlösungsthatsache an sich gelten. Paulus selbst hat sie doch nicht so betrachtet: Kreuzestod und Auferweckung sind ihm das Entscheidende, und den Eintritt in die Welt faßt er unter sittlichem Gesichtspunkt und als Vorbild für unser Thun („Er ward arm um unsretwillen"; er demütigte sich, entäußerte sich). Dabei konnte es nicht bleiben. Die Thatsache konnte auf die Dauer nicht an zweiter Stelle stehen, dazu war sie zu groß. Aber an die erste Stelle gerückt, bedrohte sie das Evangelium selbst, weil sie Sinn und Interesse von ihm ablenkte. Wer kann angesichts der Dogmengeschichte leugnen, daß dies geschehen ist? Wir werden in den folgenden Vorlesungen sehen, in welchem Umfange.

3. Die neue Kirche hat ein heiliges Buch, das Alte Testament. Paulus, obgleich er lehrte, das Gesetz sei ungültig geworden, fand doch einen Weg, das ganze Alte Testament zu konservieren. Welch einen Segen hat dieses Buch der Kirche gebracht! Als Erbauungsbuch, als Buch des Trostes, der Weisheit und des Rates, als Buch der Geschichte hat es eine unvergleichliche Bedeutung für das Leben und die Apologetik gehabt! Welche der Religionen, mit denen das Christentum auf griechisch-römischem Boden zusammentraf, konnte sich eines ähnlichen Besitzes rühmen? Und dennoch ist dieser Besitz der Kirche nicht in jedem Sinne heilsam geworden; denn, erstlich, auf vielen Blättern dieses Buchs stand eine andere Religion und eine andere Sittlichkeit als die christliche. Mochte man sie auch noch so entschlossen durch Deutungen vergeistigen

und verinnerlichen — der ursprüngliche Sinn ließ sich dadurch nicht vollkommen beseitigen. Es war Gefahr vorhanden, und sie trat wirklich ein, daß durch das Alte Testament ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum eindrang. Es gilt das nicht nur von Einzelheiten — das ganze Ziel war ein anderes, und die Religion stand dort außerdem in engster Verbindung mit einer politischen Größe, dem Volkstum. Wie nun, wenn man sich verleiten ließ, wiederum eine solche Verbindung zu suchen, zwar nicht mehr mit dem Judentum, aber mit einem neuen Volk, und nicht mit dem alten Volksgesetze, aber mit einem analogen? Und wenn selbst ein Paulus alttestamentliche Gesetze, wenn auch in allegorischer Umgestaltung, dann und wann noch für maßgebend erklärt hat, wer wird seinen Nachfolgern die Grenze ziehen, wenn sie auch noch andere Gesetze, in zeitgemäßer Umformung, als gültige Gottesgebote proklamieren werden? Das führt uns auf das Zweite: mochte selbst das, was man dem Alten Testament an maßgebenden Bestimmungen entnahm, inhaltlich unanstößig sein — es bedrohte die christliche Freiheit, sowohl die innerliche als auch die Freiheit der kirchlichen Gemeindebildung und der kultischen und disciplinären Ordnungen.

Ich habe anzudeuten versucht, daß, nachdem die Verbindung mit dem Judentum zerschnitten war, die Beschränkungen des Evangeliums doch nicht aufhörten, daß vielmehr neue Schranken sich einstellten. Sie entstanden aber an eben den Punkten, an welchen der notwendige Fortschritt der Dinge, bezw. wie bei dem Alten Testament, ein unveräußerlicher Besitz haftete. Auch hier werden wir also daran erinnert, daß es in den geschichtlichen Verhältnissen, sobald die Sphäre der reinen Innerlichkeit verlassen wird, keinen Fortschritt, keinen Erfolg und überhaupt kein Gut giebt, das nicht seinen Schatten hat und Nachteile bringt. Der Apostel Paulus hat klagend ausgerufen: „Unser Wissen ist Stückwerk.“ Das gilt in noch viel höherem Grade von unserem Handeln und von allem, was da geschieht. Immer muß man „auf Kosten“ handeln, nicht nur schlimme Folgen auf sich nehmen, sondern auch „wissend, schauend, unverwandt“, das eine vernachlässigen, um das andere zu erreichen. Auch das Reinste und Heiligste, wenn es aus der Innerlichkeit heraustritt und sich in die Welt der Gestaltungen und des Geschehens begiebt, ist von

der Regel nicht ausgenommen, daß eben die Gestaltung, die seine That ist, auch seine Schranke wird.

Als der große Apostel unter dem Richtbeil Nero's im Jahre 64 sein Leben beschloß, durfte er von sich sagen, was er kurz zuvor einem treuen Genossen geschrieben hatte: „Ich habe meinen Lauf vollendet; ich habe Glauben gehalten.“ Welcher Missionar, Prediger und Seelsorger kann sich ihm vergleichen, sowohl was die Größe der vollendeten Aufgabe als was die heilige Energie in ihrer Ausführung betrifft! Mit dem lebendigsten Wort hat er gewirkt und ein Feuer angezündet; wie ein Vater hat er gesorgt und mit allen Kräften seiner Seele um die Seelen gerungen; die Pflichten des Lehrers, des Pädagogen, des Organisators hat er zugleich erfüllt. Als er sein Werk durch den Tod besiegelte, war das römische Reich von Antiochien bis Rom, ja bis Spanien von christlichen Gemeinden besetzt. Nicht viele „Gewaltige nach dem Fleisch“ und Vornehme waren unter ihnen zu finden, und doch waren sie „wie Lichter in der Welt“, und der Fortschritt der Weltgeschichte beruhte auf ihnen. Sie waren wenig „aufgeklärt“, aber sie hatten den Glauben an den lebendigen Gott und an ein ewiges Leben gewonnen; sie wußten, daß die menschliche Seele einen unendlichen Wert hat, und daß sich dieser Wert nach dem Verhältnis zu dem Unsichtbaren bestimmt; sie führten ein Leben in Reinheit und Brüderlichkeit oder strebten doch nach einem solchen. In Jesus Christus, ihrem Haupte, zu einem neuen Volke zusammengeschlossen, waren sie von dem hohen Bewußtsein erfüllt, daß Juden und Griechen, Griechen und Barbaren durch sie die Einheit empfangen und daß die letzte und höchste Stufe in der Geschichte der Menschheit nun erreicht sei.

Elfte Vorlesung.

Das apostolische Zeitalter liegt hinter uns. Wir haben gesehen, daß das Evangelium in demselben von dem mütterlichen Boden des Judentums losgelöst und auf den weiten Plan des griechisch-römischen Reichs gestellt worden ist. Der Apostel Paulus ist es vornehmlich gewesen, der dies vollzogen und damit das Christentum in die Weltgeschichte übergeführt hat. Die neue Verbindung, die es empfing, bedeutete an sich keine Hemmung; im Gegenteil, die christliche Religion war darauf angelegt, sich in der Menschheit — und diese stellte sich damals im orbis Romanus dar — zu verwirklichen. Aber neue Formen mußten sich nun entwickeln, und sie bedeuteten auch eine Beschränkung und Belastung. Wir werden dieser Erkenntnis näher treten, wenn wir nun

Die christliche Religion in ihrer Entwicklung zum Katholizismus

betrachten.

Das Evangelium ist nicht als statutarische Religion in die Welt getreten, und es kann daher auch in keiner Form seiner intellektuellen und gesellschaftlichen Ausprägung, auch nicht in der ersten, seine klassische und bleibende Erscheinung haben. Diesen Hauptgedanken muß sich der Historiker stets gegenwärtig halten, der es unternimmt, den Gang der christlichen Religion vom apostolischen Zeitalter durch die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Weil diese Religion über den Gegensätzen von Diesseits und Jenseits, Leben und Tod, Arbeit und Weltflucht, Vernunft und Ekstase, Judentum und Griechentum steht, so vermag sie auch unter den

verschiedensten Bedingungen zu existieren, wie sie ursprünglich ihre Kraft unter dem Schutt der jüdischen Religion entfaltet hat. Aber sie kann es nicht nur — sie muß es, wenn anders sie die Religion der Lebendigen sein will und selbst lebendig ist. Sie hat, als Evangelium, nur ein Ziel, daß der lebendige Gott gefunden werde, daß jeder einzelne ihn finde als seinen Gott und an ihm Stärke und Freude und Friede gewinne. Wie es dieses Ziel durch die Jahrhunderte fortschreitend erreicht, ob mit dem Koeffizienten des Jüdischen oder des Griechischen, der Weltflucht oder der Kultur, des Gnosticismus oder des Agnosticismus, einer Kirchenanstalt oder eines ganz freien Vereins oder was es sonst noch für Rinden geben mag, die den Kern schützen und in denen der Saft aufsteigt, das alles ist Nebensache, ist dem Wechsel unterworfen, gehört den Jahrhunderten an, kommt mit ihnen und geht mit ihnen.

Die größte Wandlung nun, welche die neue Religion je erlebt hat, beinahe noch größer als die, durch welche die heidenchristliche Kirche entstand und die palästinensischen Gemeinden in den Hintergrund rückten — die größte Wandlung fällt in das zweite Jahrhundert unserer Zeitrechnung und somit in den Kreis unserer heutigen Betrachtung.

Nehmen wir unseren Standort um das Jahr 200, etwa 100—120 Jahre nach dem apostolischen Zeitalter. Drei oder vier Generationen waren seit seinem Ablauf vergangen, nicht mehr — welchen Anblick gewährt die christliche Religion nun?

Wir sehen ein großes kirchlich-politisches Gemeinwesen, daneben zahlreiche „Sekten", die sich christlich nennen, denen aber dieser Name abgesprochen wird und die bitter bekämpft werden. Jenes große kirchlich-politische Gemeinwesen stellt sich als ein das Reich umspannender Verband von einzelnen Gemeinden dar. Jede ist selbständig, aber sie sind wesentlich gleichartig verfaßt und miteinander durch ein und dasselbe Lehrgesetz und durch feste Regeln für die Interkommunion verbunden. Das Lehrgesetz scheint auf den ersten Blick wenig umfangreich zu sein, aber jeder seiner Sätze ist von weittragendster Bedeutung; zusammen umschließen sie eine Fülle metaphysischer, kosmologischer und geschichtlicher Fragen, beantworten sie bestimmt und geben Aufschluß über die Entwicklung der Menschheit von der Schöpfung bis zu ihrer zukünftigen Existenzform. Die Anweisungen Jesu für die Lebensführung sind nicht in dies Lehrgesetz aufgenommen; sie werden als „Regel der Dis-

ziplin" von der „Glaubensregel" scharf unterschieden. Jede Kirche stellt sich aber auch als eine Kultusanstalt dar, in welcher Gott nach einem feierlichen Ritual verehrt wird. Charakteristisch tritt in dieser Kultusanstalt bereits der Unterschied von Priestern und Laien hervor; gewisse gottesdienstliche Akte kann überhaupt nur der Priester vollziehen; seine Vermittlung ist durchaus notwendig. Aber überhaupt — nur durch Vermittlungen soll man sich Gott nahen, durch Vermittlung der rechten Lehre, der rechten Ordnungen und eines heiligen Buches. Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis verwandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie, die brennende Hoffnung auf das „Reich" in Unsterblichkeits- und Vergottungslehre, die Prophetie in gelehrte Exegese und theologische Wissenschaft, die Geistesträger in Kleriker, die Brüder in bevormundete Laien, die Wunder und Heilungen in nichts oder in Priesterkunststücke, die heißen Gebete in feierliche Hymnen und Litaneien, der „Geist" in Recht und Zwang. Dabei stehen die einzelnen Christen mitten im weltlichen Leben, und die brennendste Frage lautet: Wieviel von diesem Leben darf man „mitmachen", ohne seinen Christenstand einzubüßen? In 120 Jahren hat sich diese ungeheure Wandlung vollzogen! Wir fragen erstlich: Wie ist das geworden? sodann: Hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge zu behaupten vermocht, und wie hat es sich behauptet?

Bevor wir diese beiden Fragen zu beantworten suchen, haben wir uns aber einer Anweisung zu erinnern, die der Historiker niemals vernachlässigen darf. Wer den wirklichen Wert und die Bedeutung einer großen Erscheinung, einer mächtigen Hervorbringung der Geschichte, feststellen will, der muß allem zuvor nach der Arbeit fragen, die sie geleistet, bezw. nach der Aufgabe, die sie gelöst hat. Wie jeder einzelne verlangen kann, daß er nicht nach dieser oder jener Tugend oder Untugend, nicht nach seinen Gaben oder nach seinen Schwächen beurteilt werde, sondern nach seinen Leistungen, so müssen auch die großen geschichtlichen Gebilde, die Staaten und die Kirchen, in erster Linie — man darf vielleicht sagen, ausschließlich — nach dem geschätzt werden, was sie geleistet haben. Die Arbeit entscheidet. In jedem anderen Falle kommt man zu ganz vagen, bald optimistischen, bald pessimistischen Urteilen und zu geschichtlichen Kannegießereien. So haben wir auch hier

in Bezug auf die zum Katholizismus entwickelte Kirche allem zuvor zu fragen, worin hat ihre Arbeit bestanden, welche Aufgabe hat sie gelöst, was hat sie geleistet? Ich stelle die Antwort an die Spitze. Sie hat ein Doppeltes geleistet: erstlich, sie hat den Naturdienst, den Polytheismus und die politische Religion bekämpft und mächtig zurückgedrängt; zweitens, sie hat die dualistische Religionsphilosophie überwunden. Die Kirche am Anfang des dritten Jahrhunderts hätte auf die vorwurfsvolle Frage: „Wie konntest du dich von deinen Anfängen so weit entfernen, was ist aus dir geworden?" antworten können: „Ja, so bin ich geworden; vieles habe ich abwerfen müssen, vieles auf mich nehmen; ich habe kämpfen müssen, mein Leib ist voll Narben und mein Gewand ist mit Staub bedeckt; aber ich habe Siege erfochten und habe gebaut; ich habe den Polytheismus zurückgeschlagen; ich habe die politische Religion entwertet und diese Spottgeburt nahezu vernichtet; ich habe den Verlockungen einer tiefsinnigen Religionsphilosophie kein Gehör geschenkt und habe ihr den allmächtigen Schöpfergott siegreich entgegengestellt; ich habe endlich einen großen Bau gezimmert, eine Festung mit Türmen und Bollwerken; in ihr bewache ich meine Schätze und schütze die Schwachen." So hätte sie antworten können und hätte die Wahrheit gesprochen. Aber, wendet man ein, Kampf und Sieg gegenüber dem Naturdienst und dem Polytheismus war etwas Geringes; sie waren schon morsch und hohl geworden und besaßen nur noch wenig Kraft. Der Einwand ist nicht richtig. Gewiß, viele Ausgestaltungen dieser Art von Religion waren von der Zeit überholt und dem Untergang nahe; aber sie selbst, die Naturreligion, war ein gewaltiger Gegner. Noch heute vermag sie unsre Seelen zu berücken und mächtig die Saiten unseres Gemütes zu rühren, wenn ein begeisterter Prophet sie verkündet — wie viel mehr damals! Das hohe Lied von der Sonne, die allem Lebendigen Leben giebt, hat selbst einen Goethe zeitlebens mit religiöser Gewalt ergriffen und ihn zu einem Sonnenanbeter gemacht. Wie hinreißend aber war dieser Hymnus in jenen Tagen, da die Wissenschaft die Natur noch nicht entgöttert hatte! Das Christentum hat die Naturreligion überwunden, überwunden nicht nur für diesen oder jenen einzelnen — das war immer geschehen —, sondern so, daß nun eine große, feste Gemeinschaft da war, die durch eindrucksvolle Lehren den Naturdienst und Polytheismus widerlegte und der tieferen religiösen Stimmung Halt und Stütze

bot. Und die politische Religion! Die ganze Macht des Staates stand hinter dem Kaiserkult, und es schien so leicht und ungefährlich, mit ihm zu paktieren — aber die Kirche hat keinen Schrittbreit nachgegeben; sie hat die kaiserlichen Staatsgötzen abgethan. Das Blut der Märtyrer ist geflossen, damit eine unverrückbare Grenze entstände zwischen der Religion und der Politik, zwischen Gott und dem Kaiser. Endlich, die Kirche hat sich inmitten einer religionsphilosophisch tief bewegten Zeit gegenüber allen dualistischen Spekulationen behauptet und ihnen, die oft ihren eigenen Aufstellungen scheinbar so nahe kamen, in heißem Ringen die monotheistische Betrachtung entgegengesetzt. Hier aber war der Kampf um so schwerer, als viele und zwar gerade sehr hervorragende und begabte Christen mit dem Gegner gemeinsame Sache machten und selbst Dualisten wurden. Die Kirche blieb fest. Nimmt man nun noch hinzu, daß sie trotz dieser Gegenbewegungen gegen den griechisch-römischen Geist es doch verstanden hat, eben diesen Geist an sich zu fesseln — anders als das Judentum, von dessen Wirken auf das Griechentum das Wort gilt: „Du hast die Kraft mich anzuziehn besessen, doch mich zu halten hast du keine Kraft" —, nimmt man ferner hinzu, daß im zweiten Jahrhundert die Grundlagen für alles „Kirchliche" bis auf den heutigen Tag gelegt worden sind, so kann man nur staunen über die Größe der Leistung, die damals vollbracht worden ist.

Wir kehren zu den beiden Fragen zurück, die wir aufgeworfen haben: „Wie hat sich die große Wandlung vollzogen?" und „Hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge behauptet, bezw. wie hat es sich behauptet?"

1. Es sind, wenn ich recht sehe, drei Hauptmomente, die den großen Umschwung herbeigeführt und die Bildung neuer Formen bewirkt haben. Das erste entspricht einem allgemeinen Gesetze in der Religionsgeschichte; denn wir treffen es in der Entwicklung jeder Religion. Wenn die zweite und dritte Generation vorübergegangen ist, wenn Hunderte ja Tausende nicht mehr durch Bekehrung, sondern durch Überlieferung und Geburt zu der neuen Religion gehören — trotz Tertullian's Wort: fiunt, non nascuntur Christiani —, wenn neben die, welche den Glauben ergriffen haben wie einen Raub, in großer Zahl solche treten, die ihn festhalten wie ein äußeres Gewand, dann tritt stets ein Umschwung der Dinge

ein. Aus der Religion der lebendigen Empfindung und des Herzens wird die Religion der Sitte und darum der Form und des Gesetzes. Eine neue Religion mag mit der größten Kraft, dem höchsten Enthusiasmus und gewaltigen inneren Erschütterungen einsetzen, sie mag dabei die geistige Freiheit noch so sehr betonen — wo ist das alles jemals lebendiger zum Ausdruck gekommen als in der Verkündigung des Paulus? —, dennoch, selbst wenn man die Gläubigen zur Ehelosigkeit zwingt und nur Erwachsene aufnimmt, wird der Prozeß der Verdichtung und Vergesetzlichung nicht ausbleiben. Sofort erstarren dann die Formen der Religion; sie erhalten eben durch die Erstarrung erst wirkliche Bedeutung, und neue Formen treten hinzu. Sie bekommen nicht nur den Wert von Regeln und Gesetzen, sondern unvermerkt werden sie so angeschaut, als umschlössen sie den Inhalt der Religion selbst, ja wären der Inhalt. Die, welche die Religion nicht empfinden, müssen sie so anschauen; denn sonst hätten sie überhaupt nichts, und die, welche wirklich noch in der Religion leben, müssen sie so handhaben; denn sonst vermögen sie auf die andern nicht einzuwirken. Jene sind keineswegs notwendig Heuchler. Die eigentliche Religion ist ihnen freilich verschlossen; das wichtigste Element ist ausgeströmt. Aber man vermag, ohne in der Religion zu leben, sie doch aus verschiedenen Gesichtspunkten zu schätzen. Die Schätzung kann eine moralische sein oder eine polizeiliche, sie kann vor allem auch eine ästhetische sein. Als am Anfang dieses Jahrhunderts der Katholizismus bei uns und in Frankreich durch die Romantiker wieder zurückgeführt wurde, da war es vor allem Chateaubriand, der sich in der Verherrlichung desselben nicht genug thun konnte und sich ganz als Katholiken zu empfinden meinte. Aber ein scharfblickender Kritiker erklärte, Herr Chateaubriand irre sich in seiner Empfindung; er glaube ein wirklicher Katholik zu sein; in Wahrheit stehe er vor der alten Ruine der Kirche und rufe aus: „O, wie schön!“ Das ist eine der Formen, in denen man eine Religion schätzen kann, ohne ihr innerlich anzugehören; es giebt aber noch viele andere, und unter ihnen sind auch solche, die dem wirklichen Inhalt derselben näher stehen. Sie alle aber haben das Gemeinsame, daß das eigentliche Erlebnis der Religion nicht mehr erlebt wird oder nur unsicher und gebrochen. Dagegen werden ihre abgeleiteten Erscheinungen und Wirkungen hoch gehalten und sorgsam gehütet. Das, was in den Lehren, Regeln, Ordnungen und kul-

tischen Ausgestaltungen zum Ausdruck kommt, wird als die Sache selbst behandelt. Dieses also ist das erste Moment in der Wandlung der Dinge: der ursprüngliche Enthusiasmus, im großen Sinn des Worts, strömt aus, und alsbald entsteht die Religion des Gesetzes und der Formen.

2. Aber es strömte im Laufe des 2. Jahrhunderts nicht nur ein ursprüngliches Element aus; es strömte auch ein anderes ein. Wenn diese jugendliche Religion das Band nicht zerschnitten hätte, das sie mit dem Judentum verband, auch dann hätte sie, da sie sich dauernd auf dem Boden der griechisch-römischen Welt niederließ, affiziert werden müssen von dem Geist und der Kultur derselben. In wie viel höherem Grade aber stand sie diesem Geiste offen, nachdem sie sich mit scharfem Schnitt von der jüdischen Religion und dem jüdischen Volke getrennt hatte! Körperlos wie ein luftiges Wesen schwebte sie über der Erde, körperlos und einen Körper suchend. Der Geist baut sich den Leib, gewiß — aber er baut ihn, indem er sich das assimiliert, was um ihn ist. Das Einströmen des Griechentums, des griechischen Geistes, und die Verbindung des Evangeliums mit ihm ist die größte Thatsache in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, und sie setzte sich, grundlegend vollzogen, in den folgenden Jahrhunderten fort. Man kann drei Stufen unterscheiden, in denen das Griechische auf die christliche Religion eingewirkt hat, und dazu eine Vorstufe. Die Vorstufe haben wir in einer früheren Vorlesung bereits erwähnt. Sie liegt in den Ursprüngen des Evangeliums und ist geradezu eine Bedingung seiner Entstehung gewesen. Erst unter den ganz neuen Verhältnissen, die Alexander der Große geschaffen hatte, erst nachdem die Zäune niedergerissen waren, welche die Völker des Orients voneinander und von dem Griechentum trennten, erst damals konnte sich das Judentum entschränken und der Entwicklung zur Weltreligion zustreben. Die Zeit war erfüllt, als man auch im Orient griechische Luft atmen konnte und der geistige Horizont sich über das eigene Volk hinaus ausdehnte. Doch kann man nicht sagen, daß in den ältesten christlichen Schriften, geschweige im Evangelium, ein griechisches Element in irgend erheblichem Maße zu finden ist. Will man es suchen, so muß man es — von einigen bei Paulus, Lukas und Johannes hervortretenden Spuren abgesehen — in der Möglichkeit der Erscheinung der neuen Religion selbst suchen. Darauf ist hier nicht weiter einzugehen. Die erste

Stufe eines wirklichen Einströmens bestimmter griechischer Gedanken und griechischen Lebens ist auf die Zeit um das Jahr 130 anzusetzen. Damals begann die griechische Religionsphilosophie einzuströmen und erreichte sofort das Centrum der Religion. Sie suchte den innern Kontakt mit ihr, und umgekehrt streckte sich auch die christliche Religion selbst nach dieser Bundesgenossin aus. Von der griechischen Philosophie ist die Rede; nichts von Mythologie, griechischem Kultus u. s. w. ist noch zu spüren; nur das große Kapital, welches seit Sokrates von der Philosophie erarbeitet worden war, wird vorsichtig und unter Kautelen von der Kirche aufgenommen. Etwa ein Jahrhundert später, um die Jahre 220/30, tritt die zweite Stufe ein: jetzt wirken griechische Mysterien und griechische Zivilisation in der Breite ihrer Entwicklung auf die Kirche ein, jedoch noch immer nicht die Mythologie und der Polytheismus. Aber, wiederum ein Jahrhundert später, da etabliert sich das ganze Griechentum mit allem, was es in sich ausgebildet hat und besitzt, in der Kirche. Natürlich fehlen auch hier die Kautelen nicht, aber sie bestehen vielfach nur in einem Wechsel der Etiketten; die Sache selbst wird unverändert recipiert, und im Heiligendienst entsteht geradezu eine christliche Religion niederer Ordnung. Mit der zweiten und dritten Stufe haben wir es an dieser Stelle nicht zu thun, sondern nur mit jenem Einströmen des griechischen Geistes, welches durch die Aufnahme der griechischen Philosophie, vornehmlich des Platonismus, bezeichnet ist. Wer kann leugnen, daß sich hier wahlverwandte Elemente zusammengeschlossen haben! In der religiösen Ethik der Griechen, wie sie in heißer Arbeit auf Grund von inneren Erfahrungen und metaphysischen Spekulationen gewonnen war, sprach sich soviel Tiefe und Zartheit der Empfindung, soviel Ernst und Würde und — vor allem — eine so starke monotheistische Frömmigkeit aus, daß die christliche Religion an diesem Schatze nicht teilnahmlos vorübergehen konnte. Zwar fehlte und befremdete in ihm manches: es fehlte eine Persönlichkeit, an welcher diese Ethik als wirkliches Leben angeschaut werden konnte, und es befremdete der noch immer bestehende Zusammenhang mit dem „Dämonendienst", dem Polytheismus; aber im ganzen und im einzelnen empfand man doch Verwandtes und nahm es auf.

Neben der Ethik aber ist es auch ein kosmologischer Begriff gewesen, den die Kirche damals recipierte, und der nach wenigen

Jahrzehnten in ihrer Lehre eine beherrschende Stellung erlangen sollte — der Logos. Das griechische Denken war von der Betrachtung der Welt und des Innenlebens aus zu dem Begriff einer wirksamen Centralidee gelangt — in welchen Stufen, kann hier unerörtert bleiben. In dieser Centralidee erblickte man die Einheit des obersten Prinzips der Welt, des Denkens und der Ethik, zugleich aber die Gottheit selbst als schaffende und wirkende im Unterschied von der ruhenden. Es war der wichtigste Schritt innerhalb der christlichen Lehrgeschichte, der je gethan worden ist, als am Anfang des 2. Jahrhunderts christliche Apologeten die Gleichung vollzogen: der Logos ist Jesus Christus. Schon vor ihnen hatten alte Lehrer unter den vielen Prädikaten, die sie Christus gaben, ihn auch „den Logos" genannt; ja einer von ihnen, Johannes, hatte bereits den Satz aufgestellt: „der Logos ist Jesus Christus"; aber er hatte diesen Satz noch nicht zum Fundament der ganzen Spekulation über ihn gemacht; im Grunde war auch ihm „Logos" nur ein Prädikat. Jetzt aber traten Lehrer auf, die vor ihrer Bekehrung Anhänger der platonisch-stoischen Philosophie gewesen waren, und denen deshalb der Begriff „Logos" ein unveräußerliches Stück ihrer Weltanschauung bildete. Sie verkündigten, daß Jesus Christus die leibhaftige Erscheinung des Logos gewesen sei, der sich vorher nur in Kraftwirkungen offenbart habe. Statt des ganz unverständlichen Begriffs „Messias" war mit einem Schlage ein verständlicher gewonnen; die in der Fülle ihrer Aussagen schwankende Christologie empfing eine feste Form; die Weltbedeutung Christi war sicher gestellt, sein geheimnisvolles Verhältnis zur Gottheit geklärt, Kosmos, Vernunft und Ethik in eine Einheit gefaßt. In der That eine wundervolle Formel! und war sie nicht vorbereitet, ja gefordert durch die messianischen Spekulationen, wie sie der Apostel Paulus und andere alte Lehrer dargeboten hatten? Die Erkenntnis, man müsse das Göttliche in Christus als den Logos fassen, eröffnete eine Fülle von Problemen und gab ihnen doch zugleich ganz bestimmte Grenzlinien und Direktiven. Die Einzigartigkeit Christi allen Rivalen gegenüber schien auf die einfachste Weise sicher gestellt, und doch gewährte der Begriff dem Denken soviel Freiheit und Spielraum, daß je nach Bedarf Christus einerseits als die wirksame Gottheit selbst, andererseits noch immer als der Erstgeborene unter vielen Brüdern, und als der Anfang der Schöpfung Gottes, angeschaut werden konnte.

Welch ein Beweis für den Eindruck der Predigt von Christus ist es, daß griechische Philosophen ihn mit dem Logos zu identifizieren vermochten! Durch nichts war es vorbereitet, in einer geschichtlichen Person die Inkarnation desselben zu konstatieren, niemals ist es einem spekulierenden Juden eingefallen, den Messias und den Logos zu identifizieren; niemals ist einem Philo z. B. diese Gleichsetzung in den Sinn gekommen! Sie gab einer geschichtlichen Thatsache metaphysische Bedeutung; sie zog eine in Raum und Zeit erschienene Person in die Kosmologie und Religionsphilosophie; indem sie aber eine Person so auszeichnete, führte sie die Geschichte überhaupt auf die Höhe der Weltbewegung.

Die Identifizierung des Logos mit Christus wurde der entscheidende Punkt für die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe und führte die denkenden Griechen zu diesem. Für die Mehrzahl unter uns ist jene Identifizierung unannehmbar, weil das Denken über Welt und Ethik uns überhaupt nicht auf einen wesenhaften Logos führt. Aber man müßte blind sein, um zu verkennen, daß für jenes Zeitalter der Logos die zweckmäßige Formel gewesen ist, um die christliche Religion mit dem griechischen Denken zu verbinden, und es ist auch heute noch nicht schwer, ihr einen haltbaren Sinn abzugewinnen. Aber lediglich ein Segen ist sie nicht gewesen. In noch weit höherem Grade als die älteren Christusspekulationen hat sie das Interesse absorbiert, den Sinn von der Einfalt des Evangeliums abgezogen und es in steigendem Maße in eine Religionsphilosophie verwandelt. Der Satz: der Logos ist unter uns erschienen, hatte eine berauschende Wirkung; aber der Enthusiasmus und der Aufschwung der Seele, den er hervorrief, führten nicht sicher zu dem Gott, den Jesus Christus verkündigt hat.

3. Das Ausströmen eines ursprünglichen Elements und das Einströmen eines neuen, des griechischen, erklärt den großen Wandel, den die christliche Religion im 2. Jahrhundert erlebt hat, noch nicht vollständig. Man muß sich drittens des gewaltigen Kampfes erinnern, den sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen damals gekämpft hat. Parallel nämlich mit dem langsamen Einströmen des griechisch-philosophischen Elements gingen auf der ganzen Linie Versuche, die man kurzweg als „akute Hellenisierung" bezeichnen kann. Sie bieten uns das großartigste geschichtliche Schauspiel; in jener Epoche

selbst aber waren sie die furchtbarste Gefahr. Das zweite Jahrhundert ist das Jahrhundert der Religionsmischung, der Theokrasie, wie kein anderes vor ihm. In diese sollte das Christentum als ein Element neben anderen, wenn auch als das wichtigste, hineingezogen werden. Jener „Hellenismus", der das versuchte, hatte bereits alle Mysterien, die orientalische Kultweisheit, das Sublimste und das Absurdeste, an sich gezogen und es durch das nie versagende Mittel der philosophischen, d. h. der allegorischen Deutung in ein schimmerndes Gewebe versponnen. Nun stürzte er sich — man muß sich so ausdrücken — auf die christliche Verkündigung. Er wurde von ihrer Erhabenheit ergriffen; er beugte sich vor Jesus Christus als dem Weltheilande; er bot dieser Predigt alles zum Geschenke an, was er besaß, alle Schätze seiner Kultur und seiner Weisheit; aber gelten lassen sollte sie es. Als die Herrscherin sollte sie einziehen in eine fertige Welt- und Religionslehre, in die Mysterien, die für sie bereitet waren. Welch ein Beweis für den Eindruck, den diese Predigt gemacht hat, und welch eine Versuchung! Dieser „Gnosticismus" — so nennt man die Bewegung —, in einer Fülle von Religionsexperimenten lebendig, etablierte sich unter dem Namen Christi, empfand auch manche christliche Gedanken kraftvoll und nachhaltig, suchte das noch Ungestaltete zu gestalten, das äußerlich Unfertige abzuschließen und den ganzen Strom der christlichen Bewegung in sein Bett zu lenken. Die Mehrzahl der Gläubigen, von ihren Bischöfen geleitet, ging auf diese Verlockungen nicht ein, sondern nahm den Kampf mit ihnen auf, überzeugt, daß hier eine dämonische Versuchung laure. Kämpfen aber hieß in diesem Falle sich abschließen, d. h. die Grenzen des Christlichen mit fester Hand ziehen und alles, was sich nicht in ihnen halten wollte, für heidnisch erklären. Der Kampf mit dem Gnosticismus hat die Kirche genötigt, ihre Lehre, ihren Kultus und ihre Disziplin in feste Formen und Gesetze zu fassen und jeden auszuschließen, der ihnen nicht Gehorsam leistete. Überzeugt, daß sie überall nur das Überlieferte konserviere und schätze, hat sie keinen Augenblick daran gezweifelt, daß der Gehorsam, den sie forderte, nichts anderes sei als die Unterwerfung unter den göttlichen Willen selbst, und daß sie in den Lehren, die sie den Gegnern gegenüber stellte, die Religion selbst ausgeprägt habe.

Bezeichnet man unter „katholisch" die Lehr- und Gesetzeskirche, so ist sie damals, im Kampfe mit dem Gnosticismus, entstanden.

Um ihn abzuwehren und zu besiegen, hat sie einen teuren Preis zahlen müssen; fast kann man sagen: „Victi victoribus legem dederunt." Den Dualismus und den akuten Hellenismus hat sie abgewehrt; aber indem sie eine Gemeinschaft mit einer ausgeführten Lehre, einem bestimmten äußeren Kultus 2c. wurde, nahm sie notgedrungen Formen an, die jenen analog waren, die sie bei den Gnostikern bekämpfte. Man tritt in das Schema des Gegners über, wenn man stückweise seinen Thesen andere entgegensetzt! Und wieviel von ihrer ursprünglichen Freiheit hat sie eingebüßt! Jetzt mußte sie erklären: Du bist kein Christ, du kannst überhaupt nicht in Beziehung zu Gott treten, wenn du nicht allem zuvor diese Lehren anerkannt, jenen Ordnungen Gehorsam geleistet und bestimmte Vermittlungen aufgesucht hast. Auch soll keiner irgend ein religiöses Erlebnis für legitim halten, das nicht von der richtigen Lehre approbiert und von den Priestern gutgeheißen ist. Einen andern Weg, andere Mittel fand die Kirche nicht, um sich gegen den Gnosticismus zu behaupten, und was zum Schutze nach außen festgestellt worden war, wurde zum Palladium, ja zum Fundamente im Innern. Gewiß, diese ganze Entwicklung wäre wahrscheinlich auch ohne jenen Kampf eingetreten — die beiden von uns an erster Stelle besprochenen Elemente hätten sie auch herbeigeführt —, aber daß sie so rapid eintrat und sich so sicher, ja drakonisch ausgestaltete, ist eine Folge des Kampfes, in welchem es sich um die Existenz der überlieferten Religion gehandelt hat. Ganz abzuweisen aber ist die oberflächliche Meinung, daß der persönliche Ehrgeiz Einiger die Gesetzlichkeit und das ganze Priesterwesen begründet habe. Bereits das Ausströmen des ursprünglichen, lebendigen Elements erklärt ihr Aufkommen hinreichend. La médiocrité fonda l'autorité. Wer die Religion nur als Sitte und Gehorsam kennt, der schafft den Priester, um einen wesentlichen Teil der Verpflichtungen, die er fühlt, auf ihn abladen zu können; er schafft auch das Gesetz, denn ein Gesetz ist den Halben bequemer als ein Evangelium.

Die Momente, welche die große Wandlung herbeigeführt haben, haben wir zu skizzieren versucht. Es erübrigt uns noch, die zweite Frage zu beantworten: Hat sich das Evangelium unter diesem Wechsel der Dinge behauptet, bezw. wie hat es sich behauptet? Daß es unter ganz neue Verhältnisse getreten ist, ist bereits offenbar; wir werden sie aber noch genauer kennen lernen müssen.

Zwölfte Vorlesung.

Wer die innere Lage der Christenheit am Anfang des dritten Jahrhunderts mit der vergleicht, in der sie sich 120 Jahre zuvor befunden hat, wird von konträren Empfindungen und Urteilen bewegt. Einerseits steht er bewundernd vor der kraftvollen Leistung, die sich in der Schöpfung der katholischen Kirche darstellt, bewundernd auch vor der Energie, mit der sich diese Kirche nach allen Seiten ausgebaut und bethätigt hat, andererseits vermißt er mit Teilnahme so vieles Unmittelbare, Freie, aber innerlich Gebundene, was die älteste Zeit besaß. Er muß dankbar konstatieren, daß diese Kirche alle Versuche, die christliche Religion einfach in die Zeitvorstellungen zerfließen zu lassen, abgewehrt und daß sie sich wider die „akute Hellenisierung" geschützt hat; aber er kann doch nicht verkennen, daß sie einen hohen Preis für ihre Selbstbehauptung bezahlen mußte. Wir wollen die Veränderung, die sich an ihr vollzogen hat und die wir schon berührt haben, noch etwas genauer feststellen:

1. Im Vordergrund steht die Gefährdung der Freiheit und Selbständigkeit in der Religion. Keiner soll sich als Christ, d. h. als Gotteskind, fühlen und beurteilen dürfen, der nicht zuvor seine religiöse Erfahrung und Erkenntnis der Kontrolle des kirchlichen Bekenntnisses unterworfen hat. Dem „Geist" sind die engsten Schranken gezogen, und es wird ihm verboten, zu wirken wo und wie er will. Ja noch mehr, der einzelne soll, besondere Fälle abgerechnet, nicht nur mit der Unmündigkeit und dem kirchlichen Gehorsam anfangen, er soll auch nie ganz mündig werden, d. h. er soll die Abhängigkeit von der Lehre, dem Priester, dem Kultus und

dem „Buch" niemals verlieren. Was wir noch heute spezifisch-katholische Frömmigkeit im Unterschied von evangelischer nennen, hat damals seinen Ursprung genommen. Die Unmittelbarkeit der Religion hat einen Sprung bekommen, und dem einzelnen ist es außerordentlich schwer gemacht, sie für sich wieder herzustellen.

2. Die akute Hellenisierung wurde abgewehrt, aber der griechisch-philosophische Gedanke, daß die wahre Religion in erster Linie „Lehre" sei und zwar Lehre, die sich über den gesamten Kreis des Wissens erstrecke, fand immer mehr Eingang in die Christenheit. Es lag gewiß darin ein Beweis für die innere Kraft der christlichen Religion, daß dieser Glaube „der Sklaven und alten Weiber" die ganze griechische Gott-Welt-Philosophie an sich zog und als seinen eigenen Inhalt umzuschmelzen und mit der Predigt von Jesus Christus zu vereinigen unternahm; aber eine Verschiebung des Grundinteresses der Religion und eine ungeheure Belastung mußten die Folge sein. Die Frage: „Was muß ich thun, daß ich selig werde", die Jesus Christus und die Apostel noch sehr kurz zu beantworten vermochten, erhielt nun eine sehr weitläufige Antwort, und mochten auch die Laien noch mit kürzeren Antworten bedacht werden — in dem Maße galten sie als die Unvollkommenen, die auf den Gehorsam den Wissenden gegenüber angewiesen seien. Die christliche Religion hat schon damals jene Richtung auf den Intellektualismus erhalten, die ihr in der Folgezeit geblieben ist. Wenn sie sich aber als ein „lang, breit ausgereckt Ding" darstellt, als eine schwierige und weitschichtige Lehre, so ist sie nicht nur belastet, sondern ihr Ernst droht auch zu schwinden; dieser haftet daran, daß das erschütternde und das beseligende Element unmittelbar zugänglich erhalten wird. Gewiß hat diese Religion den Trieb in sich, sich mit allen Erkenntnissen und mit dem gesamten geistigen Leben auseinanderzusetzen, aber wenn das, was hier gewonnen wird — vorausgesetzt selbst, es entspräche stets der Wirklichkeit und Wahrheit —, für gleich verbindlich gilt wie die evangelische Botschaft oder gar für ihre Voraussetzung, so leidet die Religion Schaden. Dieser Schade ist bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts unverkennbar.

3. Das Kircheninstitut erhielt einen besonderen, selbständigen Wert; es wurde zu einer religiösen Größe. Ursprünglich lediglich Ausgestaltung der Brudergemeinde, Stätte und Form für die gemeinsame Gottesverehrung, und geheimnisvolle Abschattung der

himmlischen Kirche, wurde es nun als Institut zu etwas Unumgänglichem in der Religion. In dieses Institut, so lehrte man, hat der Geist Christi alles hineingelegt, was der einzelne bedarf; er ist deshalb nicht nur in der Liebe, sondern auch im Glauben ganz an dasselbe gebunden; der Geist wirkt nur hier, und alle seine Gnadengaben sind daher nur hier zu finden. Daß in der Regel der einzelne Christ, der sich nicht dem kirchlichen Institut unterordnete, ins Heidentum zurückfiel, in schlimme Irrlehren geriet oder unsittlich wurde, war freilich eine Thatsache. Sie hatte im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Gnostiker die Wirkung, daß jenes Institut samt allen seinen Einrichtungen und Formen mehr und mehr mit der „Braut Christi", dem „wahren Jerusalem" u. s. w. identifiziert wurde und sich demgemäß selbst als die unantastbare Schöpfung Gottes und als die irreformable Anstalt des heiligen Geistes proklamierte. Folgerecht begann es, alle seine Anordnungen für gleich heilig auszugeben. Welche Belastung die Freiheit der Religion dadurch erlitt, braucht nicht ausgeführt zu werden.

4. Endlich — es ist im zweiten Jahrhundert das Evangelium nicht mit derselben Kraft wie im ersten als frohe Botschaft verkündet worden. Die Gründe dafür sind mannigfacher Art gewesen, teils war das eigene Erlebnis nicht so stark, wie es ein Paulus und wie es der Verfasser des vierten Evangeliums empfunden hat, teils blieb die vorherrschende eschatologische Erwartung, die jene Lehrer durch eine tiefere Predigt beschränkt hatten, durchschlagend. Furcht und Hoffnung treten in dem Christentum des zweiten Jahrhunderts stärker hervor als bei Paulus, und nur scheinbar steht jenes damit den Sprüchen Jesu näher als dieses; denn in der Verkündigung Jesu ist, wie wir gesehen haben, die Predigt von Gott als dem Vater das Hauptstück. Das ist aber, wie Röm. 8 beweist, eben die Erkenntnis, die Paulus in seiner Verkündigung vom Glauben zum Ausdruck gebracht hat. Indem nun in dem Christentum des zweiten Jahrhunderts die Furcht einen größeren Spielraum erhielt — und dieser Spielraum erweiterte sich, je mehr sich die ursprüngliche Lebendigkeit abstumpfte und die Weltförmigkeit stärker um sich griff —, wurde die Ethik unfreier, gesetzlicher und rigoristischer. Der Rigorismus ist ja stets die Kehrseite der Weltlichkeit. Da es aber unmöglich erschien, eine rigoristische Ethik allen zuzumuten, so stellte sich schon in dem werdenden Katholizismus die Unterscheidung einer vollkommenen und einer

eben noch ausreichenden Sittlichkeit ein. Daß die Wurzeln dieser Unterscheidung noch weiter zurückreichen, kann hier auf sich beruhen bleiben; verhängnisvoll ist sie erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts geworden. Aus der Not geboren und zur Tugend gemacht, wurde sie bald so wichtig, daß die Existenz des Christentums als katholischer Kirche von ihr abhing. Die Einheitlichkeit des christlichen Ideals wurde durch sie verwirrt und eine quantitative Betrachtung der sittlichen Leistung nahe gelegt, die das Evangelium nicht kennt. Wohl unterscheidet es starken und schwachen Glauben und größere und geringere sittliche Leistung, aber der Geringste im Reiche Gottes kann in seiner Art vollkommen sein.

In diesen Momenten zusammen sind die wesentlichen Veränderungen bezeichnet, welche die christliche Religion bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts erlebt hat und durch welche sie modifiziert worden ist. Hat sich das Evangelium dennoch behauptet, und wie läßt sich das konstatieren? Nun, man vermag auf eine ganze Reihe von Urkunden zu verweisen, die, soweit geschriebenes Wort ein Zeugnis vom inneren, wahrhaft christlichen Leben ablegen kann, dieses aufs reinste und in ergreifender Weise bekunden. In Märtyrerakten wie die der Perpetua und Felicitas, oder in Gemeindebriefen wie der von Lyon nach Kleinasien, spricht sich der christliche Glaube und die Kraft und Zartheit der sittlichen Empfindung so herrlich aus wie nur in den Tagen der Grundlegung; alles das aber, was darin sich in der äußeren Ausgestaltung der Kirche vollzogen hat, kommt gar nicht zum Ausdruck. Der Weg zu Gott ist sicher gefunden, und die Einfalt des inneren Lebens erscheint nicht verwirrt oder belastet. Nehmen wir ferner einen Schriftsteller wie den christlichen Religionsphilosophen Clemens Alexandrinus, der um d. J. 200 gelebt hat. An seinen Schriften empfinden wir noch jetzt: dieser Gelehrte — obgleich ganz eingetaucht in Spekulationen und als Denker die christliche Religion in ein uferloses Meer von „Lehren" verwandelnd, Hellene bis in die letzte Faser — hat doch an dem Evangelium Friede und Freude gewonnen, und er vermag auch auszusprechen, was er gewonnen hat, und kann zeugen von der Kraft des lebendigen Gottes. Er erscheint als ein neuer Mensch und ist durch alle Philosophie, durch Autorität und Spekulation, durch die ganze äußere Religion hindurchgedrungen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Alles, sein Vorsehungsglaube, sein Glaube an Christus, seine Freiheitslehre, seine Ethik, ist in Worten ausgedrückt,

die den Griechen zeigen, und alles ist doch neu und wahrhaft christlich. Vergleicht man ihn aber weiter mit einem Christen ganz anderen Schlages, nämlich mit seinem Zeitgenossen Tertullian, so ist leicht zu zeigen: was ihnen in der Religion gemeinsam ist, ist das, was sie am Evangelium erfahren haben, ja ist das Evangelium selbst. Und wenn man Tertullian's Auslegung des Vaterunser liest und überdenkt, so erkennt man, daß dieser heißblütige Afrikaner, dieser strenge Ketzerbestreiter, dieser entschlossene Vertreter der „auctoritas" und „ratio", dieser rechthaberische Advokat, dieser Kirchenmann und Enthusiast zugleich — doch ein tiefes Gefühl für die Hauptsache im Evangelium und auch eine gute Erkenntnis desselben besessen hat. Diese altkatholische Kirche hat das Evangelium wahrlich noch nicht erdrückt!

Weiter, sie hat auch noch den entscheidenden Gedanken, daß sich die christliche Gemeinschaft als werkthätiger Bruderbund darstellen müsse, in Kraft erhalten und in einer die folgenden Generationen in der Kirche beschämenden Weise zum Ausdruck gebracht.

Endlich, darüber kann kein Zweifel sein, und ein so wahrheitsliebender Mann wie Origenes bestätigt es uns, aber auch heidnische Schriftsteller, wie Lucian, bezeugen es: die Hoffnung eines ewigen Lebens, das volle Vertrauen auf Christus, Opferwilligkeit und Sittenreinheit, trotz aller Schwächen, die auch hier nicht fehlten, waren noch immer die wirklichen Merkmale dieses Bundes. Origenes kann seine heidnischen Gegner auffordern, sie mögen doch irgend eine Stadtgemeinde mit einer Christengemeinde vergleichen und urteilen, wo die größere sittliche Tüchtigkeit zu finden ist. Gewiß, um diese Religion hatten sich bereits eine Schale und ein Mantel gebildet; es war schwerer geworden, zu ihr selbst durchzudringen und den Kern zu erfassen; sie hatte auch manches von ihrem ursprünglichen Leben eingebüßt. Aber die Gaben und Aufgaben des Evangeliums wurden noch immer in Kraft erhalten, und der Aufbau, den die Kirche um diese gezimmert hatte, diente doch auch Manchem als Stufen, auf denen er zur Sache selbst gelangte. —

Wir gehen weiter und betrachten nun

Die christliche Religion im griechischen Katholizismus.

Ich muß Sie auffordern, sofort mit mir um viele Jahrhunderte hinunterzusteigen und die griechische Kirche zu betrachten, wie

sie heute ist und wie sie sich schon seit mehr als einem Jahrtausend wesentlich unverändert behauptet. Wir sehen zwischen dem dritten und dem neunzehnten Jahrhundert in der Kirchengeschichte des Orients nirgendwo einen tiefen Einschnitt. Eben deshalb dürfen wir unsern Standort in der Gegenwart nehmen. Wir stellen aber wiederum folgende drei Fragen:

Was hat dieser griechische Katholizismus geleistet?

Wodurch ist er charakterisiert?

Wie ist das Evangelium in ihm modifiziert worden, und wie hat es sich behauptet?

1. Was hat dieser griechische Katholizismus geleistet? Man darf hier auf ein Doppeltes verweisen: Erstlich, er hat in dem großen Gebiete, welches er einnimmt, in den Ländern des östlichen Mittelmeers und hinauf bis ans Eismeer, dem Heidentum und dem Polytheismus überhaupt ein Ende gemacht. Der entscheidende Sieg hat sich vom 3. bis zum 6. Jahrhundert vollzogen und so vollzogen, daß die Götter Griechenlands wirklich untergegangen sind, sang- und klanglos untergegangen. Nicht in einer großen Katastrophe, sondern ohne einen erheblichen Widerstand zu leisten, sind sie an Entkräftung gestorben. Daß sie einen beträchtlichen Teil ihrer Kraft vorher den kirchlichen Heiligen abgegeben haben, mag hier nur angedeutet sein. Mit den Göttern, und das will mehr sagen, ist aber auch der Neuplatonismus, die letzte große Hervorbringung des griechischen philosophischen Geistes, überwunden worden. Die kirchliche Religionsphilosophie erwies sich stärker als diese. Der Sieg über den Hellenismus ist eine Großthat der östlichen Kirche, von der sie noch immer zehrt. Zweitens, diese Kirche hat es verstanden, sich mit den einzelnen Völkern, die sie in sich hineingezogen hat, so zu verschmelzen, daß ihnen Religion und Kirche zu nationalen Palladien geworden sind, ja zu den Palladien. Gehen Sie zu den Griechen, zu den Russen, zu den Armeniern &c. — überall werden Sie finden, daß Kirche und Volkstum nicht zu trennen sind, und daß das eine Element nur in und mit dem anderen existiert. Für ihre Kirche lassen sich die Angehörigen dieser Nationen, wenn es sein muß, in Stücke hauen. Das ist nicht nur die Folge des Druckes der feindlichen Macht des Islam; auch bei den Russen, die doch nicht unter diesem Drucke stehen, ist es nicht anders. Wie innig und fest das Verhältnis zwischen Kirche und Volk bei ihnen ist, trotz der „Sekten“, welche auch hier nicht fehlen, lehrt nicht etwa nur die moskowitische

Presse; man muß — um ein Beispiel herauszugreifen — die „Dorfgeschichten" Tolstoi's lesen, um sich davon zu überzeugen. Wahrhaft ergreifend tritt dem Leser hier entgegen, wie tief die Kirche mit ihrer Predigt vom Ewigen, von der Selbstaufopferung, dem Mitleiden und der Brüderlichkeit in die Volksseele eingedrungen ist. Die niedrige Stufe, auf welcher der Klerus steht, und die Mißachtung, mit der ihm vielfach begegnet wird, dürfen darüber nicht täuschen, daß er als Repräsentant der Kirche eine unvergleichlich hohe Stellung einnimmt, und das Ideal des Mönchtums haftet tief in der Seele der östlichen Völker.

In diesen beiden Momenten ist aber auch erschöpft, was sich über die Leistungen dieser Kirche sagen läßt. Wenn man hinzufügt, sie habe eine gewisse Bildung verbreitet, so muß man schon einen sehr geringen Maßstab anlegen. Auch ist ihr dem Islam gegenüber das nicht mehr gelungen, was sie dem Polytheismus gegenüber erreicht hat und noch immer erreicht. Diesen überwinden die Missionen der russischen Kirche auch heute noch; an den Islam aber sind große Gebiete verloren gegangen, und die Kirche hat sie nicht wieder erobert. Der Islam ist siegreich bis an das adriatische Meer und nach Bosnien vorgedrungen; er hat zahlreiche albanesische und slavische Stämme, die einst christlich waren, für sich gewonnen. Er zeigt sich dieser Kirche gegenüber mindestens gewachsen, wenn auch nicht vergessen werden darf, daß im Herzen seines Gebietes christliche Nationen ihr Bekenntnis festgehalten haben.

2. Wodurch ist diese Kirche charakterisiert? Die Antwort ist nicht leicht; denn diese Kirche ist, wie sie sich dem Beschauer darstellt, ein höchst kompliziertes Gebilde. Die Empfindungen, die Superstitionen, die Erkenntnisse und die Kultusweisheit von Jahrhunderten, ja von Jahrtausenden sind in sie eingebaut. Aber weiter, wer diese Kirche von außen betrachtet mit ihrem Kultus, ihrem feierlichen Ritual, der Fülle ihrer Zeremonien, ihren Reliquien, Bildern, Priestern, Mönchen und ihrer Mysterienweisheit, und sie dann einerseits mit der Kirche des 1. Jahrhunderts, andererseits mit den hellenischen Kulten in der Zeit des Neuplatonismus vergleicht — der muß urteilen, daß sie nicht zu jener, sondern zu diesen gehört. Sie erscheint nicht als eine christliche Schöpfung mit einem griechischen Einschlag, sondern als eine griechische Schöpfung mit einem christlichen Einschlag. Die Christen des ersten Jahrhunderts würden sie ebenso bekämpft haben, wie sie

den Kultus der Magna Mater und des Zeus Soter bekämpften. Für unzählige Elemente in dieser Kirche, die ebenso heilig erachtet werden wie das Evangelium, giebt es in dem ältesten Christentum nicht einmal einen Ansatzpunkt. Mit dem ganzen Vollzug des Hauptgottesdienstes, ja selbst mit vielen dogmatischen Lehren steht es schließlich nicht anders: man streiche einige Worte, wie „Christus“ 2c. heraus, und nichts erinnert mehr an das Ursprüngliche. Diese Kirche ist als Gesamterscheinung nach außen lediglich eine Fortsetzung der griechischen Religionsgeschichte unter dem fremden Einfluß des Christentums, wie ja so viel Fremdes auf sie eingewirkt hat. Man könnte auch sagen: diese Kirche ist als äußere Kirche das Naturprodukt der Verbindung des selbst schon orientalisch zersetzten Griechentums mit der christlichen Predigt; sie ist das, was die Geschichte auf „natürlichem“ Wege aus einer Religion macht, bezw. was sie zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert aus ihr machen mußte — in diesem Sinne ist sie natürliche Religion. Unter diesem Begriff kann ein Doppeltes verstanden werden: gewöhnlich versteht man unter ihm etwas Abstraktes, nämlich die Summe der elementaren Empfindungen und Vorgänge, welche in allen Religionen nachweisbar sind. Es ist indes fraglich, ob es solche giebt, bezw. ob sie so deutlich und fest sind, daß sie zusammengefaßt werden können. Besser gebraucht man den Begriff „natürliche Religion“ für das Endprodukt einer Religion, welches entstanden ist, nachdem die „natürlichen“ Kräfte der Geschichte ihr Spiel an ihr beendigt haben. Diese sind überall im letzten Grunde dieselben, wenn auch in den Aufzügen verschieden, und sie bilden sich die Religion, bis sie ihnen bequem liegt: Heiliges, Ehrfurchtgebietendes und dergleichen stoßen sie nicht aus, aber sie weisen ihnen den Platz und den Spielraum an, den sie für den richtigen halten, und sie tauchen alles in ein einheitliches Medium, jenes Medium, welches wie die Luft die erste Bedingung ihrer „natürlichen“ Existenz ist. In diesem Sinne nun ist die griechische Kirche natürliche Religion: kein Prophet, kein Reformator, kein Genius hat in ihrer Geschichte seit dem 3. Jahrhundert den natürlichen Ablauf der Einbürgerung der Religion in die gemeine Geschichte gestört. Dieser Ablauf war im 6. Jahrhundert beendigt und behauptete sich im 8. und 9. Jahrhundert gegen starke Angriffe siegreich. Seitdem ist Ruhe eingetreten, und der damals erreichte Zustand ist nicht wesentlich, ja nicht einmal unwesentlich mehr geändert worden.

Augenscheinlich haben die Völker, welche dieser Kirche angehören, seitdem nichts erlebt, was sie ihnen unerträglich und reformbedürftig erscheinen ließe. Sie verharren daher noch immer bei dieser „natürlichen" Religion des 6. Jahrhunderts.

Aber mit Bedacht habe ich von der Kirche in ihrer äußeren Erscheinung gesprochen. Es gehört mit zu ihrem komplizierten Charakter, daß man aus dem Äußeren nicht einfach auf das Innere schließen kann. Es genügt daher nicht, die richtige Beobachtung auszusprechen, diese Kirche gehöre in die griechische Religionsgeschichte. Sie übt doch Wirkungen aus, die nicht leicht von hier aus verstanden werden können. Wir müssen, um sie richtig zu würdigen, näher auf die Elemente eingehen, die sie charakterisieren.

Zuerst begegnen uns hier die Tradition und der Gehorsam gegen sie. Das Heilige, das Göttliche ist nicht in freien Wirkungen vorhanden — welche Einschränkungen dieser Satz erleidet, werden wir später sehen —, sondern es ist aufgespeichert in Form eines ungeheuren Kapitals. Aus diesem Kapital ist alles zu entnehmen, und es will genau so ausgemünzt sein, wie die Väter es ausgemünzt haben. Einen gewissen Ansatzpunkt für diesen Gedanken bietet allerdings schon die älteste Zeit. Wir lesen in der Apostelgeschichte: „Sie blieben in der Apostel Lehre." Was aber ist aus dieser Übung und Verpflichtung geworden? Erstlich, es ist alles als „apostolisch" bezeichnet worden, was sich im Laufe der nächsten Jahrhunderte hier angesetzt hat; oder vielmehr: was die Kirche nötig zu haben glaubte, um sich der geschichtlichen Lage anzupassen, das nannte sie apostolisch, weil sie ohne dasselbe nicht existieren zu können meinte, und — was für die Existenz der Kirche notwendig ist, muß eben apostolisch sein. Zweitens, es ist als unverbrüchliche Erkenntnis festgestellt worden, daß das „Bleiben" im Apostolischen sich in erster Linie auf die pünktliche Befolgung aller rituellen Anweisungen bezieht; das Heilige haftet an dem Wortlaut und der Form. Beides ist nun durchaus antik gedacht. Daß das Göttliche sozusagen dinglich aufgespeichert ist, und daß die Gottheit vor allem die pünktliche Einhaltung eines Rituals verlangt, war in der Antike der geläufigste und sicherste Gedanke. Die Tradition und die Zeremonie sind die Bedingungen, unter denen das Heilige allein existierte und zugänglich war. Gehorsam, Respekt, Pietät waren die wichtigsten Religionsempfindungen; gewiß sind sie der Religion unveräußerlich, aber nur als Begleiterscheinungen einer lebendigen

Empfindung ganz anderer Art haben sie einen religiösen Wert, und dabei ist noch vorausgesetzt, daß das Objekt ein würdiges ist. Der Traditionalismus und der mit ihr eng verbundene Ritualismus charakterisieren die griechische Kirche in hervorragendem Maße, aber eben daraus geht hervor, wie sehr sie sich von dem Evangelium entfernt hat.

Das zweite Stück, welches die Eigenart dieser Kirche bestimmt, ist der Wert, den sie auf die Orthodoxie legt, auf die richtige Lehre. Sie hat diese Lehre aufs genaueste ausgebildet und umschrieben, und sie hat sie oft genug zum Schrecken andersgläubiger Menschen gemacht. Nur wer die richtige Lehre hat, kann selig werden, wer sie nicht hat, ist auszustoßen und soll aller Rechte verlustig gehen; ist er ein Volksgenosse, so soll er wie ein Aussätziger behandelt werden und jeden Zusammenhang mit seiner Nation verlieren. Dieser Fanatismus, der auch heute noch hier und dort in der griechischen Kirche emporlodert und prinzipiell nicht aufgegeben ist, ist nicht griechisch — obgleich eine gewisse Neigung nach dieser Seite den alten Griechen nicht gefehlt hat —, er ist noch weniger römisch-rechtlichen Ursprungs; er ist vielmehr das Produkt mehrerer Faktoren, die in unglücklicher Vereinigung auftraten. Als das römische Reich christlich wurde, war der schwere Existenzkampf der Kirche mit den Gnostikern noch nicht vergessen; noch weniger waren die letzten blutigen Verfolgungen der Kirche vergessen, die der Staat in einer Art von Verzweiflung verhängt hatte. Bereits diese beiden Momente erklären es, wie die Stimmung, ein Recht auf Repressalien zu haben und zugleich die Häretiker unterdrücken zu müssen, in der Kirche aufkam. Nun aber trat noch an höchster Stelle die orientalische absolutistische Auffassung von dem unbeschränkten Recht und der unbeschränkten Pflicht des Herrschers seinen „Unterthanen" gegenüber seit Diokletian und Konstantin hinzu. Das war ja das Verhängnisvolle bei dem großen Umschwung der Dinge, daß der römische Kaiser damals gleichzeitig und fast in einem Moment christlicher Kaiser und orientalischer Despot geworden ist. Je gewissenhafter er nun war, desto intoleranter mußte er sein; denn ihm hat die Gottheit nicht nur die Leiber, sondern auch die Seelen übergeben. So entstand die aggressive und absorptive Orthodoxie des Staats und der Kirche oder vielmehr der Staatskirche; alttestamentliche Beispiele, die immer zur Hand sind, vollendeten den Prozeß und gaben ihm die Weihe.

Die Intoleranz ist etwas Neues auf dem Boden der Griechen und kann ihnen nicht einfach zur Last gelegt werden; aber wie die Lehre ausgebildet wurde, nämlich als große Gott-Welt-Philosophie, das ist unter ihrem Einfluß geschehen, und daß die Religion überhaupt mit der Lehre geradezu identifiziert worden ist, ist ebenfalls ein Werk ihres Geistes. Alle Hinweise auf die Bedeutung, welche die Lehre schon im apostolischen Zeitalter besessen hat, und auf die Ansätze, sie in spekulative Form zu bringen, genügen hier nicht. Sie sind vielmehr, wie ich in den früheren Vorlesungen gezeigt zu haben hoffe, anders zu verstehen. Der Intellektualismus hebt erst im 2. Jahrhundert bei den Apologeten an und, unterstützt durch den Kampf gegen die Gnostiker und durch die alexandrinischen Religionsphilosophen der Kirche, setzt er sich durch.

Es genügt aber nicht, die Lehre der griechischen Kirche nur nach ihrer formalen Seite zu würdigen und zu konstatieren, in welcher Art und in welchem Umfang sie sich darstellt und wie hoch sie gewertet wird. Wir müssen auch sachlich auf sie eingehen; denn sie besitzt zwei Elemente, die ihr ganz eigentümlich sind und sie von der griechischen Religionsphilosophie unterscheiden — den Schöpfungsgedanken und die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers. Von ihnen werden wir in der nächsten Vorlesung handeln, ferner von den beiden anderen Elementen, welche die griechische Kirche neben der Tradition und der Lehre charakterisieren nämlich dem Kultus und dem Mönchtum.

Dreizehnte Vorlesung.

Wir haben bisher festgestellt, daß der griechische Katholizismus als Religion durch zwei Elemente charakterisiert ist, durch den Traditionalismus und den Intellektualismus. Nach dem Traditionalismus ist die pietätsvolle und jede Neuerung abwehrende Bewahrung des überlieferten Erbes nicht nur etwas Wichtiges, sondern bereits die Bethätigung der Religion selbst. Das ist ganz antik gedacht und ist dem Evangelium fremd; denn dieses weiß schlechterdings nichts davon, daß an die Pietät gegen eine Überlieferung an sich der Verkehr mit der Gottheit gebunden ist. Aber auch das zweite Element, der Intellektualismus, ist griechischer Herkunft. Die Ausspinnung des Evangeliums zu einer großen Gott-Welt-Philosophie, in welcher alle denkbaren Materien behandelt werden, die Überzeugung, daß, weil die christliche Religion die absolute ist, sie auch auf alle Fragen der Metaphysik, Kosmologie und Geschichte Auskunft geben müsse, die Betrachtung der Offenbarung als einer unübersehbaren Menge von Lehren und Aufschlüssen, alle gleich heilig und wichtig — das ist griechischer Intellektualismus. Nach ihm ist ja die Erkenntnis das Höchste, und der Geist ist nur Geist als erkennender: alles Ästhetische, Ethische und Religiöse muß umgesetzt werden in ein Wissen, dem dann der Wille und das Leben mit Sicherheit folgen werden. Die Entwicklung des christlichen Glaubens zu einer alles umspannenden Theosophie und die Identifizierung von Glaube und Glaubenswissen ist ein Beweis, daß die christliche Religion auf griechischem Boden in den Bannkreis der dort heimischen Religionsphilosophie eingetreten und in ihm verblieben ist.

Aber innerhalb dieser großen Gott-Welt-Philosophie, die als „Inhalt der Offenbarung“ und als „orthodoxe Lehre“ einen absoluten Wert besitzt, sind es zwei Elemente, die sie von der sonst so verwandten griechischen Religionsphilosophie durchgreifend unterscheiden und ihr einen ganz eigentümlichen Charakter verleihen. Ich meine nicht die Berufung auf Offenbarung — denn auf Offenbarung beriefen sich auch die Neuplatoniker —, sondern den Schöpfungsgedanken und die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers. Sie durchbrechen das Schema der griechischen Religionsphilosophie an zwei entscheidenden Punkten und sind daher auch stets von den echten Vertretern derselben als fremd und unerträglich empfunden worden.

Über den Schöpfungsgedanken können wir uns kurz fassen. Er ist unzweifelhaft ein ebenso wichtiges wie dem Evangelium entsprechendes Element. Durch ihn ist die Verflechtung von Gott und Welt aufgehoben und die Wirklichkeit und Kraft des lebendigen Gottes zum Ausdruck gebracht. Zwar haben auch bei christlichen Denkern auf griechischem Boden — eben weil sie Griechen waren — die Versuche nicht gefehlt, die Gottheit lediglich als die einheitliche Kraft des Weltgefüges, als die Einheit in der Vielheit und als das Ziel der Vielheit zu fassen. Sogar die Kirchenlehre trägt heute noch einige Spuren dieser Spekulation; aber der Schöpfungsgedanke hat doch triumphiert, und damit hat die Christlichkeit einen wirklichen Sieg erfochten.

Viel schwieriger ist es, über die Lehre von der Gottmenschheit des Erlösers ein richtiges Urteil zu gewinnen. Sie ist unzweifelhaft das Herzstück der ganzen griechischen Dogmatik. Von ihr aus ist die Trinitätslehre gewonnen, und beide zusammen bilden nach griechischer Auffassung die christliche Lehre in nuce. Wenn ein griechischer Kirchenvater einmal gesagt hat: „Die Gottmenschheit (die Menschwerdung) ist das Neue unter dem Neuen, ja das einzig Neue unter der Sonne“, so hat er damit nicht nur das Urteil aller seiner Konfessionsgenossen richtig wiedergegeben, sondern zugleich in treffender Weise ihre Meinung ausgedrückt, daß alle übrigen Stücke der Lehre sich bei gesunden Sinnen und ernstem Nachdenken von selbst ergeben, dieses aber darüber hinaus liegt. Die Theologen der griechischen Kirche sind davon überzeugt, daß christliche Glaubenslehre und natürliche Philosophie sich eigentlich nur dadurch unterscheiden, daß jene die Lehre von

der Gottmenschheit (und der Trinität) umfaßt. Höchstens der Schöpfungsgedanke kann daneben noch in Betracht kommen.

Ist dem so, dann ist es von durchschlagender Bedeutung, den Ursprung, den Sinn und den Wert jener Lehre richtig zu fassen. In ihrer Ausführung muß sie jedem, der von den Evangelien her an sie herantritt, ganz fremd anmuten. Dieser Eindruck kann auch durch keine geschichtliche Reflexion überwunden werden — der ganze Bau der kirchlichen Christologie steht außerhalb der konkreten Persönlichkeit Jesu Christi —; aber geschichtliche Erwägungen vermögen doch nicht nur ihren Ursprung zu erklären, sondern auch bis zu einem gewissen Grade die Formulierung selbst zu rechtfertigen. Versuchen wir es, uns die Hauptpunkte klar zu machen.

Wir haben in einer früheren Vorlesung gesehen, wie es dazu gekommen ist, daß sich die kirchlichen Lehrer den Begriff des Logos erwählten, um das Wesen und die Würde Christi sicher zu stellen. Da der Begriff „Messias" für sie ganz unverständlich, also nichtssagend war, und da man Begriffe nicht zu improvisieren vermag, so hatten sie nur die Wahl, entweder sich Christus als vergotteten Menschen (also als Heros) vorzustellen oder sein Wesen nach dem Schema eines der griechischen Götter zu denken oder es mit dem Logos zu identifizieren. Die beiden ersten Möglichkeiten mußten abgelehnt werden, denn sie waren „heidnisch" oder erschienen so. Es blieb also der Logos. Wie zweckmäßig diese Formel nach vielen Seiten war, haben wir bereits hervorgehoben — ließ sich doch auch der Begriff der Gottessohnschaft ungezwungen mit ihr vereinigen, ohne auf die anstößigen Theogonien zu führen, und der Monotheismus schien nicht gefährdet zu sein —, aber die Formel hatte auch ihre eigene Logik, und diese führte nicht zu Ergebnissen, die in jeder Hinsicht unbedenklich waren. Der Begriff des Logos war sehr verschiedener Ausprägung fähig; trotz seinem erhabenen Inhalt konnte er auch so gefaßt werden, daß sein Träger keineswegs wahrhaft göttlichen Wesens sei, sondern eine halbgöttliche Natur habe.

Die Frage nach der näheren Bestimmung der Natur des Logos-Christus hätte nun in der Kirche nicht die ungeheure Bedeutung erlangen können, die sie bekommen hat, und man hätte sich bei mannigfaltigen Spekulationen beruhigt, wenn nicht gleichzeitig eine sehr präzise Vorstellung von der Erlösung den Sieg gewonnen und eine peremptorische Forderung gestellt hätte. Unter allen den möglichen Erlösungsvorstellungen — Vergebung der Schuld, Erlösung

aus der Macht der Dämonen u. s. w. — trat nämlich im 3. Jahrhundert diejenige souverän in der Kirche in den Vordergrund, welche die christliche Erlösung als Erlösung vom Tode und damit als Erhebung zu göttlichem Leben, also als Vergottung, faßte. Diese Vorstellung hat im Evangelium zwar einen sicheren Anhaltspunkt und in der paulinischen Theologie eine Stütze; in der Gestalt aber, in der sie nun ausgebildet wurde, ist sie ihnen fremd und ist griechisch gedacht: die Sterblichkeit an sich gilt als das größte Übel und als die Ursache aller Übel, der Güter höchstes aber ist, ewig zu leben. Wie streng griechisch das gemeint ist, geht daraus hervor, daß 1. die Erlösung vom Tode ganz realistisch als pharmakologischer Prozeß vorgestellt wurde — die göttliche Natur muß einströmen und muß die sterbliche Natur umbilden — und daß 2. ewiges Leben und Vergottung identifiziert wurden. Handelt es sich aber um einen realen Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur und um ihre Vergottung, so muß der Erlöser selbst Gott sein und Mensch werden. Nur unter dieser Bedingung ist die Thatsächlichkeit des wunderbaren Vorgangs vorstellbar. Wort, Lehre, einzelne Thaten vermögen hier nichts — oder kann man durch Anpredigen einem Steine Leben geben, einen Sterblichen unsterblich machen? —; nur wenn das Göttliche selbst leibhaftig in die Sterblichkeit eingeht, kann diese transformiert werden. Das Göttliche aber, d. h. ewiges Leben, und zwar so, daß er es zu übertragen vermag, hat nicht der Heros, sondern nur Gott selbst. Also muß der Logos Gott selbst sein, und er muß wahrhaft Mensch geworden sein. Ist diesen beiden Bedingungen genügt, dann ist die reale, naturhafte Erlösung, d. h. die Vergottung der Menschheit, wirklich gegeben. Von hier aus erklären sich die ungeheuren Streitigkeiten um die Natur des Logos-Christus, welche mehrere Jahrhunderte angefüllt haben. Von hier aus erklärt es sich, warum Athanasius für die Formel, der Logos-Christus sei eines Wesens mit dem Vater, so gestritten hat, als handle es sich um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion. Von hier aus wird es deutlich, warum andere griechische Kirchenlehrer jede Gefährdung der vollen Einheit von Göttlichem und Menschlichem in dem Erlöser, jede Vorstellung einer bloß moralischen Verbindung wie eine Auflösung des Christentums betrachtet haben. Sie haben ihre Formeln durchgesetzt, die für sie nichts weniger als scholastische Begriffe waren, sondern Beschreibung und Sicherstellung eines That-

bestandes, ohne welchen die christliche Religion so ungenügend wäre, wie alle anderen. Die Lehren von der wesensgleichen Trinität — wie es zur Lehre vom heiligen Geist gekommen ist, mag hier auf sich beruhen — und von der Gottmenschheit des Erlösers entsprechen genau der eigentümlichen Vorstellung von der Erlösung als einer wesenhaften Vergottung durch Unsterblichkeit. Ohne diese Vorstellung wäre es niemals zu jenen Formeln gekommen; aber sie stehen und fallen auch mit ihr. Sie haben sich aber nicht durchgesetzt um ihrer Verwandtschaft mit der griechischen Philosophie willen, sondern im Gegensatz zu ihr. Die griechische Philosophie hat nie gewagt und nie daran gedacht, dem Wunsche nach Unsterblichkeit, den sie so lebhaft empfand, in irgendwie ähnlicher Weise durch „Geschichte" und Spekulation entgegenzukommen. Ganz mythologisch und abergläubisch mußte sie es anmuten, einer geschichtlichen Persönlichkeit und ihrem Erscheinen einen solchen Eingriff in den Kosmos beizulegen und ihr eine Umwandlung des ein für allemal Gegebenen und ewig Fließenden zuzuschreiben. Das „allein Neue unter der Sonne" mußte ihr als die schlimmste Fabel erscheinen und ist ihr so erschienen.

Die griechische Kirche ist heute noch davon überzeugt, in diesen Lehren das Wesen des Christentums als Geheimnis und als enthülltes Geheimnis zugleich zu besitzen. Die Kritik dieser Behauptung ist nicht schwer. Anerkannt soll werden, daß jene Lehren mächtig dazu beigetragen haben, die christliche Religion vor dem Zerfließen in die griechische Religionsphilosophie zu schützen, ferner, daß der absolute Charakter dieser Religion an ihnen eindrucksvoll deutlich wird, weiter, daß sie der griechischen Erlösungsvorstellung wirklich entsprechen, endlich, daß diese Vorstellung selbst eine ihrer Wurzeln im Evangelium hat. Aber darüber hinaus läßt sich nichts anerkennen; es ist vielmehr zu sagen: 1. die Vorstellung von der Erlösung als Vergottung der sterblichen Natur ist unterchristlich, weil ihr sittliche Momente im besten Fall nur angefügt werden können, 2. die ganze Lehre ist unannehmbar, weil sie mit dem Jesus Christus des Evangeliums kaum zusammenhängt, und ihre Formeln auf ihn nicht passen; sie entspricht also nicht dem Wirklichen, 3. sie führt, weil sie nur durch unsichere Fäden mit dem wirklichen Christus zusammenhängt, von ihm ab: sie erhält nicht sein Bild lebendig, sondern sie verlangt, daß man dieses Bild lediglich in angeblichen Voraussetzungen erkenne, die in

theoretischen Sätzen zum Ausdruck gebracht sind. Daß die Wirkungen dieser Substitution nicht so schlimme und grundstürzende sind, ist wesentlich die Folge davon, daß die Kirche die Evangelien doch nicht unterdrückt hat, und diese sich mit eingeborener Kraft geltend machen. Man mag auch zugestehen, daß die Vorstellung von dem menschgewordenen Gott nicht überall nur wie ein berauschendes Mysterium wirkt, sondern zu der bestimmten und reinen Überzeugung: Gott war in Christus, überleiten kann. Man mag endlich einräumen, daß der egoistische Wunsch nach unsterblicher Dauer innerhalb der christlichen Sphäre eine sittliche Reinigung erfahren wird durch die Sehnsucht, mit und in Gott zu leben und untrennbar mit seiner Liebe verbunden zu bleiben. Aber alle diese Zugeständnisse können die Einsicht nicht wegschaffen, daß in der griechischen Dogmatik die verhängnisvollste Verbindung geschlossen ist zwischen dem antiken Wunsche nach unsterblichem Leben und der christlichen Verkündigung. Auch kann niemand leugnen, daß diese Verbindung, eingestellt in die griechische Religionsphilosophie und ihren Intellektualismus, zu Formeln geführt hat, die unrichtig sind, einen erdachten Christus an Stelle des wirklichen setzen und außerdem der Selbsttäuschung Raum geben, daß man die Sache habe, wenn man nur die richtige Formel besitze. Selbst wenn die christologische Formel die theologisch zutreffende wäre — wie weit hat sich die Kirche vom Evangelium entfernt, die da behauptet, man könne zu Jesus Christus kein Verhältnis gewinnen, ja man versündige sich an ihm und werde hinausgestoßen, wenn man nicht allem zuvor anerkenne, daß er eine Person mit zwei Naturen und zwei Willensenergieen, je einer göttlichen und einer menschlichen, gewesen sei? Bis zu solcher Forderung hat sich der Intellektualismus ausgebildet! Darf da noch das Evangelium vom kananäischen Weibe oder vom Hauptmann zu Kapernaum gelesen werden?

Mit dem Traditionalismus und Intellektualismus ist aber noch ein weiteres Element verbunden; das ist der Ritualismus. Stellt sich die Religion als eine überlieferte, weitschichtige Lehre dar, die nur wenigen wirklich zugänglich ist, so vermag sie nur als Weihe bei der Mehrzahl der Gläubigen praktisch zu werden. Die Lehre wird appliziert in stereotypen Formeln, die von symbolischen Handlungen begleitet sind. So läßt sie sich zwar nicht innerlich verstehen, aber es läßt sich etwas Geheimnisvolles dabei empfinden.

Eben die Vergottung, welche man von der Zukunft erwartet und die an sich etwas Unbeschreibliches und Unfaßliches ist, wird schon jetzt wie ein Angelt durch Weihehandlungen appliziert. Die Erregung der Phantasie und Stimmung ist die Disposition für ihren Empfang und die Steigerung jener Erregung das Siegel desselben.

So empfinden es die griechisch-katholischen Christen. Der Verkehr mit Gott vollzieht sich durch einen Mysterienkultus, durch Hunderte von kleineren und größeren wirksamen Formeln, Zeichen, Bildern und Weihehandlungen, die, wenn sie pünktlich und gehorsam beobachtet werden, göttliche Gnade mitteilen und auf das ewige Leben vorbereiten. Auch die Lehre als solche bleibt wesentlich unbekannt: in liturgischen Sprüchen tritt sie allein in die Erscheinung. Für neunundneunzig Prozent dieser Christen ist die Religion nur als Zeremonienritual vorhanden und in ihm veräußerlicht. Aber auch für die geistig geförderten Christen sind alle diese Weihehandlungen schlechthin notwendig; denn die Lehre erhält nur in ihnen die rechte Anwendung und den rechten Erfolg.

Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole! Man braucht gar nicht bis zu den religiös und intellektuell völlig verwahrlosten Gliedern dieser Christenheit, zu Kopten und Abessyniern herunterzusteigen, um diese Entwicklung schaudernd zu erkennen — auch bei Syrern, Griechen und Russen steht es im ganzen nur um weniges besser. Wo aber ist in der Verkündigung Jesu auch nur eine Spur davon zu finden, daß man religiöse Weihen als geheimnisvolle Applikationen über sich ergehen lassen soll, daß man ein Ritual pünktlich befolgen, Bilder aufstellen und Sprüche und Formeln in vorgeschriebener Weise murmeln soll? Um diese Art von Religion aufzulösen, hat sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen lassen; nun ist sie unter seinem Namen und seiner Autorität wieder aufgerichtet! Die „Mystagogie" ist nicht nur neben die „Mathesis" (die Lehre) getreten, durch welche sie ja hervorgerufen ist, sondern in Wahrheit ist die „Lehre" — wie sie auch beschaffen sein mag, sie ist doch ein geistiges Element — in den Boden gesunken, und die Zeremonie beherrscht alles. Damit ist der Rückfall in die antike Form der Religion niederster Ordnung bezeichnet; der Ritualismus hat auf dem weiten Boden der griechisch-orientalischen Christenheit die geistige Religion nahezu erstickt. Sie

hat nicht nur etwas Wesentliches eingebüßt, nein sie ist auf ein ganz anderes Niveau geraten; sie ist auf jene Stufe herabgedrückt, auf der der Satz gilt: Religion ist Kultus, nichts anderes.

Das griechisch-orientalische Christentum birgt jedoch ein Element in sich, das Jahrhunderte hindurch fähig gewesen ist, dem verbündeten Traditionalismus, Intellektualismus und Ritualismus einen gewissen Widerstand zu leisten, ja ihn heute noch hie und da leistet — das ist das Mönchtum. Der griechische Christ antwortet auf die Frage, wer Christ im höchsten Sinn des Wortes sei: der Mönch. Wer sich im Schweigen übt und im Reinsein, wer nicht nur die Welt flieht, sondern auch die Weltkirche, wer nicht nur die falsche Lehre vermeidet, sondern auch das Reden über die richtige, wer da fastet, kontempliert und unverrückt wartet, bis seinem Auge der Lichtglanz Gottes aufgeht, wer nichts für wertvoll hält als die Stille und das Nachdenken über das Ewige, wer nichts vom Leben verlangt als den Tod, wer aus solcher vollkommenen Selbstlosigkeit und Reinheit Barmherzigkeit hervorquellen läßt — der ist der Christ. Für ihn ist auch die Kirche nicht schlechthin notwendig und die Weihe, die sie spendet. Die ganze geheiligte Weltlichkeit ist einem solchen entschwunden. In diesen Asketen hat die Kirche fort und fort Erscheinungen erlebt von solcher Kraft und Zartheit der religiösen Empfindung, so erfüllt von dem Göttlichen, so innerlich thätig, sich nach gewissen Zügen des Bildes Christi zu bilden, daß man wohl sagen darf: hier lebt die Religion, und sie ist des Namens Christi nicht unwürdig. Wir Protestanten dürfen uns nicht sofort an der Form des Mönchtums stoßen. Die Bedingungen, unter denen unsere Kirche entstanden ist, haben uns ein herbes und einseitiges Urteil über dasselbe auferlegt. Und ob wir auch berechtigt sein mögen, es für die Gegenwart und unsern Aufgaben gegenüber festzuhalten — auf andere Verhältnisse dürfen wir es nicht ohne weiteres anwenden. Ein Ferment und ein Gegengewicht innerhalb jener traditionalistischen und ritualistischen Weltkirche, wie es die griechische Kirche gewesen ist und noch ist, konnte nur das Mönchtum sein. Hier war Freiheit, Selbständigkeit und lebendige Erfahrung möglich; hier behielt die Erkenntnis ihr Recht, daß in der Religion nur das Erlebte und das Innerliche Wert hat.

Aber — die wertvolle Spannung, die innerhalb dieses Teils

der Christenheit zwischen der Weltkirche und dem Mönchtum bestanden hat, ist leider fast ganz verschwunden, und der Segen, den es gestiftet hat, ist kaum mehr zu spüren. Nicht nur die Weltkirche hat sich das Mönchtum unterworfen und es überall unter ihr Joch gebeugt, sondern auch die Weltlichkeit ist in besonderem Maße in die Klöster eingezogen. In der Regel sind die griechischen und orientalischen Mönche heute die Organe für die niedersten und schlimmsten Funktionen der Kirche, für den Bilder- und Reliquiendienst, den krassesten Aberglauben und die blödeste Zauberei. Ausnahmen fehlen nicht, und noch immer muß sich die Hoffnung auf eine bessere Zukunft an die Mönche klammern; aber abzusehen ist nicht, wie einer Kirche Besserung werden soll, die, mag sie lehren was sie will, sich dabei beruhigt, daß ihre Mitglieder gewisse Zeremonien richtig beobachten — das ist der christliche Glaube — und die Fasten richtig einhalten — das ist die christliche Sittlichkeit.

Wir fragen schließlich: Wie ist das Evangelium in dieser Kirche modifiziert worden, und wie hat es sich behauptet? Nun zunächst habe ich keinen Widerspruch zu erwarten, wenn ich antworte: dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu thun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat. Die religiösen Stimmungen, die hier erzeugt werden, oder die dieser Art von Religion entgegenkommen, sind unterchristliche, sofern sie überhaupt noch religiös genannt werden können. Aber auch der Traditionalismus und die „Orthodoxie" haben mit dem Evangelium wenig gemein; auch sie sind nicht von ihm her gewonnen oder von ihm abzuleiten. Korrekte Lehre, Pietät, Gehorsam, Schauer der Ehrfurcht können wertvolle und erhebende Güter sein; sie vermögen den einzelnen zu binden und zu zügeln, zumal wenn sie ihn in die Gemeinschaft eines festen Kreises hineinziehen; aber mit dem Evangelium haben sie so lange nichts zu thun, als der einzelne nicht dort gefaßt wird, wo seine Freiheit liegt und die innere Entscheidung für oder wider Gott. Dem gegenüber ist in dem Mönchtum, in dem Entschlusse, Gott durch Askese und Kontemplation zu dienen, immerhin ein ungleich Wertvolleres enthalten, weil Sprüche

Christi, sei es auch in einseitiger und beschränkter Anwendung, doch als Richtschnur dienen und die Möglichkeit, daß sich selbständiges, inneres Leben entzündet, hier näher liegt.

Hier näher liegt — sie fehlt, Gott sei Dank, auch in dem öden Gehäuse dieses Kirchentumes doch nicht ganz, und auch die Sprüche Christi schallen an das Ohr der Kirchenbesucher. Über die Kirche als solche mit ihrem ganzen Apparate läßt sich nichts Günstigeres sagen, als was gesagt worden ist: aber das Wertvollste ist, daß sie, wenn auch in bescheidenem Maße, die Kenntnis des Evangeliums aufrecht erhält. Das Wort Jesu, wenn auch nur gemurmelt von den Priestern, steht auch in dieser Kirche an oberster Stelle, und die stille Mission, die es übt, wird nicht unterdrückt. Neben dem ganzen Zauberapparate und der Überschwänglichkeit, deren corpus mortuum die Zeremonie ist, stehen die Sprüche Jesu; sie werden gelesen und vorgelesen, und die Superstition vermag ihre Kraft nicht auszutilgen. Die Frucht kann niemand verkennen, der hier etwas genauer hineingeschaut hat. Auch unter diesen Christen, Priestern und Laien, findet man solche, die Gott als den Vater der Barmherzigkeit und als den Leiter ihres Lebens kennen gelernt haben und die Jesum Christum lieb haben — nicht weil sie ihn als die geheimnisvolle Person von zwei Naturen kennen, sondern weil ein Strahl seines Wesens aus dem Evangelium in ihr Herz gedrungen und dieser Strahl ihnen Licht und Wärme geworden ist für das eigene Leben. Und mag auch der Gedanke der väterlichen Vorsehung Gottes im Orient leichter eine fast fatalistische Form annehmen und allzu quietistisch wirken — daß er auch hier Kraft und Thatkraft, Selbstlosigkeit und Liebe verleiht, ist gewiß. Ich brauche nur wiederum auf die schon einmal citierten „Dorfgeschichten“ Tolstoi's zu verweisen, die nicht erkünstelt sind; ich kann aber auch aus mancher eigenen Anschauung und Erfahrung bestätigen, wie sich selbst beim russischen Bauern oder niederen Priester trotz Bilder- und Heiligen-Dienst doch auch eine Kraft des schlichten Gottvertrauens, eine Zartheit der sittlichen Empfindung und eine thatkräftige Bruderliebe findet, die ihren Ursprung aus dem Evangelium nicht verleugnet. Wo sie aber vorhanden sind, da kann selbst der ganze Zeremoniendienst der Religion eine Vergeistigung erfahren, nicht durch „Umdenken ins Symbolische“ — das ist etwas viel zu Künstliches —, sondern weil sich selbst am Idol der Sinn zu dem

lebendigen Gott erheben kann, wenn die Seele überhaupt nur einmal von ihm berührt ist.

Es ist aber wahrlich nicht zufällig, daß, sofern sich überhaupt selbständiges religiöses Leben auch bei den Gliedern dieser Kirche findet, es sich alsbald in Gottvertrauen, Demut, Selbstlosigkeit und Barmherzigkeit äußert, und zugleich Jesus Christus mit Ehrfurcht erfaßt wird; denn das sind eben die Züge, die es offenbaren, daß das Evangelium noch nicht erstickt ist, und daß es an jenen religiösen Tugenden seinen eigentlichen Inhalt hat.

Das System der orientalischen Kirchen ist als Ganzes und in seiner Struktur etwas dem Evangelium Fremdes; es bedeutet sowohl eine wirkliche Transformation der christlichen Religion als auch die Herabdrückung der Frömmigkeit auf ein viel tieferes Niveau, nämlich auf das antike. Aber in seinem Mönchtum, sofern es nicht ganz der Weltkirche unterworfen und selbst verweltlicht ist, ist ein Element gegeben, welches den ganzen Kirchenapparat auf eine zweite Stufe herabsetzt, und in welchem die Möglichkeit, zu christlicher Selbständigkeit zu gelangen, offen steht. Vor allem aber hat die Kirche, indem sie das Evangelium nicht unterdrückt hat, sondern, wenn auch in kümmerlichem Maße, zugänglich erhält, das Korrektiv noch immer in ihrer Mitte. Dieses Evangelium übt seine eigene Wirkung in und neben der Kirche bei einzelnen aus. Die Wirkung aber stellt sich in einem Typus von Frömmigkeit dar, welcher eben die Züge trägt, die wir in der Verkündigung Jesu als die entscheidendsten nachgewiesen haben. Somit ist das Evangelium auf diesem Boden nicht völlig untergegangen. Menschenseelen gewinnen auch hier Gebundenheit und Freiheit in Gott, und wenn sie sie gefunden haben, sprechen sie die Sprache, die ein jeder Christ versteht und die einem jeden Christen zu Herzen geht.

Vierzehnte Vorlesung.

Die christliche Religion im römischen Katholizismus soll uns in der heutigen Vorlesung beschäftigen.

Die römische Kirche ist das umfassendste und gewaltigste, das komplizierteste und doch am meisten einheitliche Gebilde, welches die Geschichte, soweit wir sie kennen, hervorgebracht hat. Alle Kräfte des menschlichen Geistes und der Seele und alle elementaren Kräfte, über welche die Menschheit verfügt, haben an diesem Bau gebaut. Der römische Katholizismus ist durch seine Vielseitigkeit und seinen strengen Zusammenschluß dem griechischen weit überlegen. Wir fragen wiederum:

Was hat die römisch-katholische Kirche geleistet?

Wodurch ist sie charakterisiert?

Welche Modifikationen hat das Evangelium in ihr erlebt, und was ist von ihm geblieben?

Was hat die römisch-katholische Kirche geleistet? Nun zunächst — sie hat die romanisch-germanischen Völker erzogen und zwar in einem anderen Sinn als die östliche Kirche die Griechen, Slaven und Orientalen. Mag auch die ursprüngliche Anlage, mögen elementare und geschichtliche Verhältnisse jene Völker begünstigt und ihren Aufstieg mitbewirkt haben, das Verdienst der Kirche wird darum nicht geringer. Sie hat den jugendlichen Nationen die christliche Kultur gebracht, und nicht nur einmal gebracht, um sie dann auf der ersten Stufe festzuhalten — nein, sie hat ihnen etwas Fortbildungsfähiges geschenkt, und sie hat selbst diesen Fortschritt in einem fast tausendjährigen Zeitraum geleitet. Bis zum 14. Jahrhundert ist sie Führerin und Mutter gewesen; sie hat die Ideen

gebracht, die Ziele gesetzt und die Kräfte entbunden. Bis zum 14. Jahrhundert — von da ab sieht man, wie die selbständig werden, die sie erzogen hat, und nun Wege einschlagen, die sie nicht gewiesen hat und auf denen sie nicht folgen will und kann. Aber auch dann noch, in dem Zeitraum der letzten sechshundert Jahre, ist sie nicht so zurückgeblieben wie die griechische Kirche. Der ganzen politischen Bewegung hat sie sich, mit verhältnismäßig kurzen Unterbrechungen, vollkommen gewachsen gezeigt — wir in Deutschland spüren das hinreichend! — und auch an der geistigen Bewegung nimmt sie noch immer einen bedeutenden Anteil. Sie ist freilich längst nicht mehr die Führerin, im Gegenteil, sie hemmt; aber gegenüber den Fehlern und Überstürzungen in den Fortschritten der Modernen ist ihr Hemmen nicht immer ein Unsegen.

Zweitens aber, diese Kirche hat in Westeuropa den Gedanken der Selbständigkeit der Religion und der Kirche aufrecht erhalten gegenüber den auch hier nicht fehlenden Ansätzen zur Staatsomnipotenz auf geistigem Gebiet. In der griechischen Kirche hat sich die Religion, wie wir gesehen haben, so sehr mit dem Volkstum und dem Staat verschwistert, daß sie außer in dem Kultus und der Weltflucht keinen selbständigen Spielraum mehr besitzt. Auf dem Boden des Abendlandes ist das anders; das Religiöse und das mit ihm verbundene Sittliche hat sein selbständiges Gebiet und läßt es sich nicht rauben. Das verdanken wir vornehmlich der römischen Kirche.

In diesen beiden Thatsachen liegt das wichtigste Stück Arbeit beschlossen, welches diese Kirche geleistet hat und zum Teil noch leistet. Die Schranke in Bezug auf die erste haben wir angegeben; auch die zweite hat eine empfindliche Schranke; wir werden sie im Lauf unserer Darstellung kennen lernen.

Wodurch charakterisiert sich die römische Kirche? Das war die zweite Frage. Sehe ich recht, so läßt sie sich, so kompliziert sie ist, doch auf drei Hauptelemente zurückführen. Das erste teilt sie mit der griechischen Kirche; es ist der Katholizismus. Das zweite ist der lateinische Geist und das in der römischen Kirche sich fortsetzende römische Weltreich. Das dritte ist der Geist und die Frömmigkeit Augustin's. Augustin hat das innere Leben dieser Kirche, sofern es religiöses Leben und religiöses Denken ist, in maßgebender Weise bestimmt. Nicht nur in vielen Nachfolgern

ist er immer wieder aufs neue aufgetreten, sondern, von ihm erweckt und entzündet, sind zahlreiche Männer erschienen, selbständig in ihrer Frömmigkeit und Theologie und doch Geist von seinem Geist.

Diese drei Elemente, das katholische, das lateinische im Sinne des römischen Weltreichs und das augustinische, konstituieren die Eigenart dieser Kirche.

Was das erste betrifft, so mögen Sie seine Bedeutung daran erkennen, daß die römische Kirche heute noch jeden griechischen Christen ohne weiteres aufnimmt, ja sich mit jeder griechischen Kirchengemeinde sofort „uniert", sobald sie nur den Papst anerkennt und sich seiner apostolischen Oberhoheit unterwirft. Was man sonst noch von den Griechen verlangt, ist ganz unbedeutend; man läßt ihnen sogar den Gottesdienst in der Muttersprache und die verheirateten Priester. Bedenkt man, welcher „Reinigung" sich die Protestanten unterwerfen müssen, bevor sie in den Schoß der römischen Kirche aufgenommen werden können, so springt der Unterschied in die Augen. Nun kann sich aber doch eine Kirche nicht so sehr über sich selbst täuschen, daß sie bei der Aufnahme neuer Mitglieder, zumal aus einer andern Konfession, wesentliche Bedingungen außer acht ließe. Es muß also das Element, welches die römische Kirche mit der griechischen teilt, ein so bedeutendes und entscheidendes sein, daß es unter der Voraussetzung der Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit ausreicht, um die Union zu ermöglichen. In der That sind die Stücke, die den griechischen Katholizismus bestimmen, sämtlich auch in dem römischen zu finden und werden von ihm unter Umständen ebenso energisch geltend gemacht wie von jenem. Der Traditionalismus, die Orthodoxie und der Ritualismus spielen hier ganz dieselbe Rolle wie dort, sofern nicht „höhere Erwägungen" eingreifen, und von dem Mönchtum gilt das nämliche.

Sofern nicht „höhere Erwägungen" eingreifen — damit sind wir bereits zur Betrachtung des zweiten Elements übergegangen, nämlich des lateinischen Geistes im Sinne der römischen Weltherrschaft. Sehr frühe schon hat in der abendländischen Hälfte der Christenheit der lateinische Geist, der Geist Rom's, eigentümliche Modifikationen des allgemein Katholischen bewirkt. Schon seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts sehen wir, daß bei den lateinischen Vätern der Gedanke aufkommt, das Heil — mag es wie immer bewirkt und beschaffen sein — werde in Form eines Ver-

trages unter bestimmten Bedingungen und nur nach Maßgabe ihrer Beobachtung verliehen, es sei „salus legitima“; in der Feststellung dieser Bedingungen habe die Gottheit ihre Barmherzigkeit und Nachsicht bekundet, aber um so eifersüchtiger wache sie über ihre Befolgung. Ferner, der ganze Offenbarungsinhalt ist „lex“, die Bibel sowohl als die Tradition. Weiter, diese Tradition hängt an einem Beamtenstand und an der richtigen Succession dieser Beamten. Die „Mysterien“ aber sind „Sakramente“, d. h. einerseits sind sie verpflichtende Handlungen, andererseits enthalten sie bestimmte Gnadenstücke in genau umschriebener Form und in präzisierter Anwendung. Weiter, die Bußdisziplin ist ein rechtlich geordnetes Verfahren, welches sich an die Prozesse im Zivilrecht und bei der Beleidigungsklage anlehnt. Endlich, die Kirche ist Rechtsanstalt; sie ist das nicht nur neben ihrer Funktion, das Heil zu bewahren und auszuspenden, sondern um dieser Funktion willen ist sie Rechtsanstalt.

Rechtsanstalt aber ist sie als verfaßte Kirche. Wir müssen uns über diese Verfassung kurz orientieren; ihre Grundlagen sind der östlichen und westlichen Kirche gemeinsam. Nachdem sich der monarchische Episkopat entwickelt hatte, begann die Kirche ihre Verfassung an die staatliche Administration anzulehnen. Der Metropolitanverband, an dessen Spitze in der Regel der Bischof der Provinzialhauptstadt stand, entsprach der provinzialen Einteilung des Reichs. Darüber hinaus entwickelte sich im Orient die kirchliche Verfassung noch um eine weitere Stufe, indem sie sich an die diokletianische Reichseinteilung, die große Gruppen von Provinzen zusammenfaßte, anschloß. So entstand die Patriarchatsverfassung, die jedoch nicht ganz streng durchgeführt und durch andere Rücksichten teilweise durchkreuzt worden ist.

Im Abendland kam es nicht zu einer Einteilung in Patriarchate; dagegen trat etwas ganz anderes ein: das weströmische Reich ging im fünften Jahrhundert an innerer Schwäche und durch die Einfälle der Barbaren zu Grunde. Was vom Römischen nachblieb, das rettete sich in die römische Kirche — der orthodoxe Glaube gegenüber dem arianischen, die Kultur, das Recht. Sich zum römischen Kaiser aufzuwerfen und in das leer gewordene Gehäuse des Imperiums einzuziehen, das wagten aber die Barbarenhäuptlinge nicht; sie gründeten ihre eigenen Reiche in den Provinzen. Unter diesen Umständen erschien der römische Bischof als der Hüter der

Vergangenheit und als der Hort der Zukunft. Überall in den von den Barbaren occupierten Provinzen — auch in solchen, die früher ihre Selbständigkeit trotzig gegenüber Rom behauptet hatten — blickten nun Bischöfe und Laien auf ihn. Was Barbaren und Arianer in den Provinzen an Römischem bestehen ließen — und es war nicht weniges —, wurde verkirchlicht und zugleich unter den Schutz des römischen Bischofs gestellt, des vornehmsten Römers, seit es einen Kaiser nicht mehr gab. In Rom aber saßen im fünften Jahrhundert Männer auf dem bischöflichen Stuhl, die die Zeichen der Zeit verstanden und ausnutzten. Unter der Hand schob sich so die römische Kirche an die Stelle des römischen Weltreichs; in ihr lebte dieses Reich thatsächlich fort; es ist nicht untergegangen, sondern hat sich nur verwandelt. Wenn wir behaupten — und zwar noch für die Gegenwart gültig —, die römische Kirche sei das durch das Evangelium geweihte alte römische Reich, so ist das keine „geistreiche" Bemerkung, sondern die Anerkennung eines geschichtlichen Thatbestandes und die zutreffendste und fruchtbarste Charakteristik dieser Kirche. Sie regiert noch immer die Völker; ihre Päpste herrschen wie Trajan und Mark Aurel; an die Stelle von Romulus und Remus sind Petrus und Paulus getreten, an die Stelle der Prokonsuln die Erzbischöfe und Bischöfe; den Legionen entsprechen die Scharen von Priestern und Mönchen, der kaiserlichen Leibwache die Jesuiten. Bis in die Details hinein, bis zu einzelnen Rechtsordnungen, ja bis zu den Gewändern läßt sich das Fortwirken des alten Reichs und seiner Institutionen verfolgen. Das ist keine Kirche wie die evangelischen Gemeinschaften oder wie die Volkskirchen des Orients, das ist eine politische Schöpfung, so großartig wie ein Weltreich, weil die Fortsetzung des römischen Reichs. Der Papst, der sich „König" nennt und „Pontifex maximus", ist der Nachfolger Cäsar's. Die Kirche, schon im 3. und 4. Jahrhundert ganz von römischem Geist erfüllt, hat das römische Reich in sich wiederhergestellt. In allen Jahrhunderten seit dem 7. und 8. haben es patriotische Katholiken in Rom und Italien nicht anders verstanden. Als Gregor VII. in den Kampf mit dem Kaisertum trat, feuerte ihn ein italienischer Prälat also an:

Nimm des ersten Apostels Schwert,
Petri glühendes Schwert, zur Hand!
Brich die Macht und den Ungestüm

Der Barbaren: das alte Joch
Laß sie tragen für immerdar!

Sieh', wie groß die Gewalt des Banns:
Was mit Strömen von Kriegerblut
Einstmals Marius' Heldenmut
Und des Julius Kraft erreicht,
Wirkst du jetzt durch ein leises Wort.

Rom, von neuem durch dich erhöht,
Bringt dir schuldigen Dank; es bot
Nicht den Siegen des Scipio,
Keiner That der Quiriten je
Wohlverdienteren Kranz als dir!

Wer wird hier angeredet, ein Bischof oder ein Cäsar? Ich denke ein Cäsar oder vielmehr ein priesterlicher Cäsar; so wurde es empfunden, und so wird es noch heute empfunden. Er beherrscht ein Reich — also ist es auch ein Versuch mit untauglichen Waffen, dieses Reich bloß mit dem Rüstzeug dogmatischer Polemik anzugreifen.

Die ungeheuren Konsequenzen der Thatsache: die katholische Kirche ist das römische Weltreich, vermag ich hier nicht darzulegen. Nur ein paar Folgerungen, welche die Kirche selbst zieht, seien angeführt. Dieser Kirche ist es ebenso wesentlich, Regierungsgewalt auszuüben, wie das Evangelium zu verkündigen. Das „Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat“ ist politisch zu verstehen: er herrscht auf Erden, indem seine von Rom geleitete Kirche herrscht, und zwar durch Recht und Gewalt, d. h. durch alle die Mittel, deren sich die Staaten bedienen. Es soll daher auch keine Frömmigkeit geben, die sich nicht allem zuvor dieser Papstkirche unterwirft, von ihr approbiert wird und in stetiger Abhängigkeit von ihr bleibt. Diese Kirche lehrt ihre „Unterthanen“ also sprechen: „Wenn ich alle Geheimnisse wüßte und hätte allen Glauben, und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte die Einheit in der Liebe nicht, die allein aus dem unbedingten Gehorsam gegen die Kirche fließt, so hätte ich nichts.“ Aller Glaube, alle Liebe, alle Tugenden, selbst die Martyrien sind außerhalb der Kirche wertlos. Natürlich — auch ein irdischer Staat schätzt nur die Verdienste, die man sich um ihn

selbst erworben hat. Dieser Staat aber identifiziert sich mit dem Himmelreich; im übrigen verfährt er wie andere Staaten auch. Von hier aus mögen Sie selbst alle Ansprüche der Kirche ableiten; sie ergeben sich ohne Schwierigkeit. Auch das Exorbitanteste erscheint als das Selbstverständliche, sobald nur die beiden Obersätze richtig sind: „Die römische Kirche ist das Reich Gottes", und „die Kirche muß wie ein irdischer Staat regieren." Daß auch christliche Motive in diese ganze Entwicklung mit hinein gespielt haben — der Wille, die christliche Religion wirklich mit dem Leben in Verbindung zu setzen und alle Verhältnisse von ihr durchdringen zu lassen, sowie die Sorge um das Heil der einzelnen und der Völker —, soll nicht geleugnet werden. Wie viele ernste katholische Christen haben wirklich nichts anderes gewollt, als die Herrschaft Christi auf Erden aufzurichten und sein Reich zu bauen! Allein so gewiß sie durch diese Absicht und die Energie ihrer Arbeit den Griechen überlegen gewesen sind, so gewiß ist es ein schweres Mißverständnis der Anweisung Christi und der Apostel, das Reich Gottes durch politische Mittel herbeiführen und bauen zu wollen. Dieses Reich kennt keine anderen Kräfte als religiöse und sittliche und steht auf dem Boden der Freiheit. Die Kirche aber, die wie ein irdischer Staat auftritt, muß alle Mittel desselben, also auch verschlagene Diplomatie und Gewalt, brauchen; denn der irdische Staat, selbst der Rechtsstaat, muß unter Umständen zum Unrechtsstaat werden. Die Entwicklung, die die Kirche als irdischer Staat genommen hat, mußte sie dann folgerecht bis zur absoluten Monarchie des Papstes und bis zur Unfehlbarkeit desselben führen; denn die Unfehlbarkeit bedeutet in einer irdischen Theokratie im Grunde nichts anderes als das, was die volle Souveränetät in dem Weltstaate bedeutet. Daß aber die Kirche vor dieser letzten Konsequenz nicht zurückgeschreckt ist, ist ein Beweis, in welchem Maße das Heilige in ihr verweltlicht ist.

Daß nun dieses zweite Element die charakteristischen Züge des Katholizismus im Abendland — den Traditionalismus, die Orthodoxie, den Ritualismus und das Mönchtum — durchgreifend verändern mußte, ist offenbar. Der Traditionalismus gilt nach wie vor; wenn aber ein Element in ihm unbequem geworden ist, so fällt es, und der Wille des Papstes tritt an die Stelle: „la tradition c'est moi", soll Pius IX. gesagt haben. Ferner die „rechte Lehre" ist noch immer ein Hauptstück; aber die Kirchenpolitik des Papstes vermag sie faktisch zu ändern; durch kluge Distinktionen hat so

manches Dogma einen andern Sinn erhalten; auch neue Dogmen werden aufgestellt; die Lehre ist in vieler Hinsicht arbiträr geworden, und eine ungefüge Formel in der Glaubenslehre kann durch eine konträre Anweisung in der Ethik und im Beichtstuhl aufgehoben werden. Überall können die festen Linien der Vergangenheit zu Gunsten gegenwärtiger Bedürfnisse aufgelöst werden. Dasselbe gilt wie vom Ritualismus so auch vom Mönchtum. Ich kann hier nicht nachweisen, in welchem Maße, keineswegs immer nur zu seinem Nachteil, das alte Mönchtum sich hier verändert, ja sich in großen Erscheinungen geradezu in sein Gegenteil verwandelt hat. Diese Kirche besitzt in ihrer Organisation eine Fähigkeit, sich dem geschichtlichen Gang der Dinge anzupassen, wie keine andere: sie bleibt immer die alte — oder erscheint doch so — und wird immer neu.

Das dritte Element, welches den Geist dieser Kirche charakteristisch bestimmt hat, ist dem eben besprochenen entgegengesetzt und hat sich doch neben ihm behauptet: es ist durch die Namen Augustin und Augustinismus bezeichnet. Im 5. Jahrhundert, in derselben Zeit, in welcher diese Kirche sich anschickte, das römische Reich zu beerben, hat sie einen religiösen Genius von außerordentlicher Tiefe und Kraft erlebt, ist auf seine Empfindungen und Ideen eingegangen und vermag sie bis auf den heutigen Tag nicht abzustoßen. Es ist die wichtigste und wunderbarste Thatsache in ihrer Geschichte, daß sie gleichzeitig cäsarisch und augustinisch geworden ist. Was ist das aber für ein Geist und eine Richtung gewesen, die sie durch Augustin empfangen hat?

Nun zunächst, Augustin's Frömmigkeit und Theologie bedeuteten eine eigentümliche Wiedererweckung der paulinischen Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade, von Schuld und Rechtfertigung, von göttlicher Prädestination und menschlicher Unfreiheit. Während diese Erfahrung und Lehre in den vergangenen Jahrhunderten verloren gegangen waren, erlebte Augustin in seinem Inneren die Erlebnisse des Apostels Paulus, brachte sie auf ähnliche Weise wie dieser zur Aussprache und faßte sie in bestimmte Begriffe. Von bloßer Nachahmung ist hier nicht die Rede — die Unterschiede sind im einzelnen höchst bedeutend, zumal in der Auffassung der Rechtfertigung, die sich für Augustin als ein stetiger Prozeß darstellte, bis die Liebe und alle Tugenden das Herz ganz ausfüllen; aber wie bei

Paulus ist alles individuell erlebt und alles innerlich gedacht. Wenn Sie seine Konfessionen lesen, so werden Sie trotz aller Rhetorik, die nicht fehlt, erkennen, daß hier ein Genius spricht, der Gott, den geistigen Gott, empfunden hat als den Fels und als das Ziel seines Lebens, der nach ihm dürstet und außer ihm nichts begehrt. Und weiter, all das, was er Trübes und Furchtbares an sich erlebt hat, alle Zerspaltung mit sich selbst und den ganzen Dienst des vergänglichen Wesens, das „stückweise Zerfallen an die Welt" und die mit dem Verlust der Freiheit und Kraft bezahlte Eigensucht — das führte er auf eine Wurzel zurück: Sünde, d. h. Mangel an Gottesgemeinschaft, Gottlosigkeit. Wiederum aber das, was ihn losgerissen hat aus der Verflechtung mit der Welt, aus der Eigensucht und dem inneren Verfall, was ihm Kraft, Freiheit und ein Ewigkeitsbewußtsein gegeben hat, das nennt er mit Paulus Gnade. Mit ihm empfindet er auch, daß sie ganz und gar Gottes Werk ist, daß er sie aber durch und an Christus gewonnen hat und als Sündenvergebung und Geist der Liebe besitzt. Viel unfreier und skrupulöser jedoch als der große Apostel achtet er auf die Sünde — das giebt seiner religiösen Sprache und allem, was von ihm ausgegangen ist, eine ganz besondere Färbung. „Ich lasse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was vor mir liegt" — diese apostolische Maxime ist nicht die Augustin's. Getröstetes Sündenelend — diese Farbe behält sein ganzes Christentum. Zum Gefühl der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes hat er sich nur selten aufzuschwingen vermocht, und wo er es vermochte, von ihr nicht so zeugen können wie Paulus. Aber die Empfindung des getrösteten Sündenelends hat er mit solcher Kräftigkeit des Gefühls und in so hinreißenden Worten ausdrücken können wie keiner vor ihm; noch mehr — er hat mit dieser Aussage die Seelen von Millionen so sicher zu treffen, ihre innere Verfassung so genau zu beschreiben und den Trost so eindrucksvoll, ja überwältigend vorzustellen vermocht, daß seit nun 1500 Jahren das immer wieder erlebt wird, was er erlebt hat. Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere, lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch. Von seinen Empfindungen entzündet, empfinden sie wie er und denken mit seinen Gedanken. Bei vielen Protestanten, und nicht den schlechtesten, ist es nicht anders. Dieses Gefüge von Sünde und Gnade, dieses Ineinander von Gefühl und Lehre scheint eine

unverwüstliche Kraft zu besitzen, der die Zeit nichts anzuhaben vermag; dieses schmerzlich-selige Empfinden bleibt denen unvergessen, die es einmal erlebt haben, und, wenn sie sich auch selbst nachträglich von der Religion emanzipiert haben, ist es ihnen eine heilige Erinnerung.

Diesen „Augustin" hat die abendländische Kirche, eben als sie sich zum Antritt der Herrschaft anschickte, in sich aufgenommen, aufnehmen müssen. Sie war ihm gegenüber ganz wehrlos; sie hatte ihm aus ihrer letzten Vergangenheit so wenig innerlich Wertvolles entgegenzusetzen, daß sie willenlos kapitulierte. So ist die erstaunliche „complexio oppositorum" im abendländischen Katholizismus entstanden: die Kirche des Ritus, des Rechts, der Politik, der Weltherrschaft, und die Kirche, in welcher eine höchst individuelle, zarte, sublimierte Sünden- und Gnadenempfindung und -Lehre in Wirksamkeit gesetzt wird. Das Äußerlichste und das Innerlichste sollen sich verbinden! Ganz aufrichtig konnte dies von Anfang an nicht geschehen; die innere Spannung und der Widerstreit mußten sofort beginnen; die Geschichte des abendländischen Katholizismus ist von ihm erfüllt. Aber bis zu einem gewissen Grade sind die Gegensätze vereinbar, wenigstens in denselben Menschen vereinbar. Das bezeugt kein Geringerer als Augustin selbst, der auch ein entschlossener Kirchenmann gewesen ist, ja das Ansehen und die Macht der äußeren Kirche samt ihrer ganzen Ausstattung aufs kräftigste gefördert hat. Wie ihm das möglich gewesen ist, das vermag ich hier nicht auszuführen; daß innere Widersprüche dabei nicht fehlen konnten, liegt auf der Hand. Wir konstatieren nur noch das Doppelte: erstlich, daß die äußere Kirche den innerlichen Augustinismus immer mehr zurückgedrängt, umgewandelt und modifiziert hat, ohne ihn doch ganz austilgen zu können; zweitens, daß alle die großen Persönlichkeiten, die in der abendländischen Kirche immer wieder neues Leben entzündet und die Frömmigkeit gereinigt und vertieft haben, direkt oder indirekt von Augustin ausgegangen sind und sich an ihm gebildet haben. Die lange Kette katholischer Reformer von Agobard und Claudius von Turin im 9. Jahrhundert bis zu den Jansenisten des 17. und 18. Jahrhunderts und über sie hinaus ist augustinisch. Und wenn das tridentinische Konzil mit Recht in vieler Hinsicht ein Reformkonzil genannt werden darf, wenn dort die Lehre von Sünde,

Buße und Gnade viel tiefer und innerlicher formuliert worden ist, als man nach dem Stande der katholischen Theologie im 14. und 15. Jahrhundert erwarten durfte, so verdankt man das lediglich dem Fortwirken Augustin's. Die Kirche hat freilich ihrer wesentlich nach Augustin entworfenen Gnadenlehre eine Praxis des Beichtstuhls zugeordnet, die jene Lehre völlig unwirksam zu machen droht. Aber so weit sie ihre Grenzen auch zieht, um alle die bei sich behalten zu können, die sich nicht wider sie auflehnen, so duldet sie doch nicht nur solche, welche Sünde und Gnade beurteilen wie Augustin, sondern sie wünscht, daß womöglich jeder den Ernst der Sünde und die Seligkeit, Gott anzugehören, so stark empfinden möge wie er.

Dies sind die wesentlichen Momente des römischen Katholizismus. Sehr viel anderes wäre noch zu nennen, aber die Hauptstücke sind damit bezeichnet.

Wir gehen zur letzten Frage über: Welche Modifikationen hat das Evangelium hier erlebt, und was ist von ihm geblieben? Nun — darüber braucht es nicht vieler Worte — in allem, was sich hier als äußeres Kirchentum mit dem Anspruch auf göttliche Dignität darstellt, fehlt jeder Zusammenhang mit dem Evangelium. Es handelt sich nicht um Entstellungen, sondern um eine totale Verkehrung. Die Religion ist hier in eine fremde Richtung abgeirrt. Wie der morgenländische Katholizismus in mehr als einer Hinsicht zutreffender in die griechische Religionsgeschichte eingestellt wird als in die Geschichte des Evangeliums, so muß der römische in die Geschichte des römischen Weltreichs eingestellt werden. Seine Behauptung, Christus habe ein Reich gestiftet, das sei die römische Kirche, und er habe diese Kirche mit dem Schwert, ja mit zwei Schwertern ausgestattet, dem geistlichen und dem weltlichen, säkularisiert das Evangelium und vermag sich nicht durch den Hinweis zu decken, in der Menschheit solle doch der Geist Christi herrschen. Das Evangelium sagt: „Christi Reich ist nicht von dieser Welt," diese Kirche aber hat ein irdisches Reich aufgerichtet; Christus verlangt, daß seine Diener nicht herrschen, sondern dienen, diese Priester aber regieren die Welt; Christus führt seine Jünger aus der politischen und der ceremoniösen Religion heraus und stellt jeden vor das Angesicht Gottes — Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott —, hier dagegen wird der Mensch mit unzer-

reißbaren Ketten an ein irdisches Institut gebunden und soll gehorchen; dann erst mag er sich Gott nahen. Einst haben die römischen Christen ihr Blut vergossen, weil sie dem Cäsar die Anbetung verweigerten und die politische Religion verschmähten; heute beten sie zwar einen irdischen Herrscher nicht geradezu an, aber sie haben ihre Seelen dem Machtgebot des römischen Papstkönigs unterworfen.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der römische Katholizismus als äußere Kirche, als ein Staat des Rechts und der Gewalt, hat mit dem Evangelium nichts zu thun, ja widerspricht ihm grundsätzlich: darauf haben wir am Schluß der letzten Vorlesung hingewiesen. Daß dieser Staat sich vom Evangelium her einen göttlichen Schimmer borgt, und daß dieser Schimmer ihm außerordentlich nützlich ist, kann das Urteil nicht umstoßen. Die Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Innerlichsten mit dem Politischen ist der tiefste Schade, weil die Gewissen geknechtet werden und die Religion um ihren Ernst gebracht wird — muß sie ihn nicht verlieren, wenn alle möglichen Maßregeln, die dazu dienen, das irdische Reich der Kirche zu erhalten, als der göttliche Wille proklamiert werden, z. B. die Souveränetät des Papstes? Aber man weist darauf hin, daß eben durch die selbständige Haltung dieser Kirche die Religion im Abendlande davor geschützt worden sei, ganz dem Volkstum oder dem Staate und der Polizei zu verfallen. Diese Kirche hat, so sagt man, den hohen Gedanken der vollen Selbständigkeit der Religion und ihrer Unabhängigkeit vom Staat aufrecht erhalten. Man kann das zugeben; aber der Preis, den das Abendland für diesen Dienst hat zahlen müssen und noch immer zahlt, ist viel zu hoch: den Völkern droht der innerliche Bankerott, so groß ist der Tribut, und der Kirche — für sie ist das Kapital, das sie gewonnen hat, in Wahrheit ein fressendes Kapital. Langsam vollzieht sich ein Prozeß der Verarmung der Kirche bei allem scheinbaren Zuwachs an Macht, langsam aber sicher. Gestatten Sie mir hier einen kurzen Exkurs.

Wer die politische Lage ins Auge faßt, wie sie eben jetzt besteht, hat gewiß keinen Grund, die abnehmende Macht der römischen Kirche zu konstatieren. Welchen Zuwachs hat sie im 19. Jahrhundert erlebt! Und doch — ein scharfes Auge gewahrt, daß sie längst nicht mehr über solch eine Fülle von Kräften gebietet, wie im 12. und 13. Jahrhundert. Damals standen alle materiellen und geistigen Kräfte zu ihrer Verfügung. Intensiv hat seitdem, aufgehalten durch einige kurze Epochen des Aufschwungs wie zwischen 1540 und 1620 und im 19. Jahrhundert, ein ungeheurer Rückgang stattgefunden. Besorgte und ernste Katholiken verhehlen sich das nicht; sie wissen und erklären, daß ein wichtiger Teil des geistigen Besitzes, der zur Herrschaft der Kirche notwendig ist, ihr abhanden gekommen sei. Und weiter — wie steht es mit den romanischen Nationen, die doch das eigentliche Gebiet der Herrschaft dieser römischen Kirche bilden? Eine wirkliche Großmacht ist nur noch eine einzige von ihnen zu nennen, und wie wird es nach einem Menschenalter aussehen? Diese Kirche lebt als Staat heute zu einem nicht geringen Teil von ihrer Geschichte, ihrer altrömischen und ihrer mittelalterlichen, und sie lebt als das römische Reich der Romanen; Reiche aber leben nicht ewig. Wird die Kirche fähig sein, sich in dem zukünftigen Umschwung der Dinge zu behaupten, wird sie die fortschreitende Spannung mit dem geistigen Leben der Völker ertragen, wird sie den Rückgang der romanischen Staaten überdauern?

Doch lassen wir diese Fragen auf sich beruhen. Erinnern wir uns vielmehr, daß diese Kirche in ihrem Mönchtum und ihren religiösen Vereinen, vor allem aber Dank dem Augustinismus ein tiefes und lebendiges Element in ihrer Mitte hat. Zu allen Zeiten hat sie Heilige erzeugt, soweit Menschen so genannt werden können, und ruft sie noch jetzt hervor. Gottvertrauen, ungefärbte Demut, Gewißheit der Erlösung, Hingabe des Lebens im Dienste der Brüder ist in ihr zu finden; das Kreuz Christi nehmen zahlreiche Brüder auf sich und üben zugleich jene Selbstbeurteilung und jene Freude in Gott, wie sie Paulus und Augustin gewonnen haben. Selbständiges religiöses Leben entzündet sich in der Imitatio Christi und ein Feuer, das mit eigener Flamme brennt. Das Kirchentum hat die Kraft des Evangeliums nicht zu unterdrücken vermocht; trotz den furchtbarsten Lasten, die auf dasselbe geworfen sind, dringt es immer wieder durch. Noch immer wirkt es wie ein Sauerteig.

Und wie kann man verkennen, daß diese Kirche dicht neben einer laxen Moral, deren sie sich oft genug schuldig gemacht hat, durch ihre großen mittelalterlichen Theologen das Evangelium fruchtbar auf viele Verhältnisse des Lebens angewendet und eine christliche Ethik geschaffen hat? Hier und anderswo hat sie bewährt, daß sie evangelische Gedanken nicht nur so mit sich führt, wie ein Fluß Goldkörner, sondern daß sie mit ihr verbunden sind und sich in ihr weiter entwickelt haben. Der unfehlbare Papst, der „apostolisch-römische Polytheismus“ der Heiligenverehrung, blinder Gehorsam und stumpfe Devotion — sie scheinen alle Innerlichkeit erstickt zu haben, und doch sind auch in dieser Kirche Christen zu finden, wie sie das Evangelium erweckt, ernst und liebevoll, erfüllt von Freude und Frieden in Gott. Endlich, nicht das ist der Schade, daß sich das Evangelium überhaupt mit politischen Formen verbunden hat — Melanchthon war kein Verräther, als er den Papst anerkennen wollte, wenn dieser die reine Verkündigung des Evangeliums zuließe —, sondern er liegt in der Sanktifikation des Politischen und in der Unfähigkeit dieser Kirche, das abzustreifen, was einst unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen zweckmäßig war, nun aber zum Hemmnis geworden ist.

Wir kommen zum letzten Abschnitt unserer Darstellung:

Die christliche Religion im Protestantismus.

Wer auf die äußere Lage des Protestantismus, namentlich in Deutschland sieht, der mag beim ersten Anblick wohl ausrufen: Ach wie kümmerlich! Wer aber die Geschichte Europas überschaut vom 2. Jahrhundert bis zur Gegenwart, der wird urteilen müssen, daß in dieser ganzen Geschichte die Reformation des 16. Jahrhunderts die größte und segensreichste Bewegung gewesen ist; selbst der Umschwung beim Übergang zum 19. Jahrhundert tritt hinter sie zurück. Was wollen alle unsre Entdeckungen und Erfindungen und unsre Fortschritte in der äußeren Kultur gegenüber der Thatsache besagen, daß heute dreißig Millionen Deutsche und noch viel mehr Millionen von Christen außerhalb Deutschlands eine Religion haben ohne Priester, ohne Opfer, ohne Gnadenstücke und Zeremonien — eine geistige Religion!

Der Protestantismus muß in erster Linie aus seinem Gegen-

satze zum Katholizismus verstanden werden, und zwar ist er hier in doppelter Richtung zu würdigen, erstlich als Reformation und zweitens als Revolution. Reformation ist er gewesen in Bezug auf die Heilslehre, Revolution in Bezug auf die Kirche, ihre Autorität und ihren Apparat. Der Protestantismus ist somit keine spontane, gleichsam durch eine generatio aequivoca erzeugte Erscheinung, sondern er ist, wie schon sein Name besagt, durch die unerträglich gewordenen Mißstände der katholischen Kirche hervorgerufen worden und ist der Abschluß einer langen Reihe ihm verwandter, aber unkräftiger Reformversuche des Mittelalters. Beweist er bereits durch diese geschichtliche Stellung seine Kontinuität mit der Vergangenheit, so tritt diese noch stärker in seiner eigenen, nicht unzutreffenden Behauptung zu Tage, er sei in Bezug auf die Religion kein Neuerer, sondern habe erneuert. Aber auf die Kirche und ihre Autorität gesehen, ist er unzweifelhaft revolutionär aufgetreten. Also ist er in beiden Beziehungen zu würdigen.

1. Reformation, d. h. Erneuerung ist der Protestantismns gewesen in Bezug auf den Kern der Sache selbst, in Bezug auf die Religion und darum auf die Heilslehre. Es läßt sich das vornehmlich an drei Punkten zeigen.

Erstlich: Die Religion ist hier wieder auf sich selbst zurückgeführt worden, sofern das Evangelium und das ihm entsprechende religiöse Erlebnis in den Mittelpunkt gerückt und von fremder Zuthat befreit worden sind. Aus dem ungeheuren, weitschichtigen Gefüge, das man bisher „Religion" genannt hatte, aus jenem Gefüge, welches das Evangelium und das Weihwasser, das allgemeine Priestertum und den thronenden Papst, den Erlöser Christus und die heilige Anna umfaßte, ist die Religion herausgeführt und auf ihre wesentlichen Faktoren reduziert worden, auf das Wort Gottes und den Glauben. Kritisch wurde diese Erkenntnis geltend gemacht gegenüber allem, was auch „Religion" sein und sich gleichwertig mit jenen Größen verbinden wollte. Jegliche wirklich bedeutende Reformation in der Geschichte der Religionen ist in erster Linie stets kritische Reduktion; denn im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung zieht die Religion, indem sie sich den Verhältnissen anpaßt, sehr viel Fremdes an sich, produziert mit ihm zusammen eine Fülle von Zwitterhaftem und Apokryphem und stellt es notgedrungen unter den Schutz des Heiligen. Soll sie nicht üppig verwildern oder in ihrem eigenen dürren Laube ersticken, so muß

der Reformator kommen, der sie reinigt und sie auf sich selbst zurückführt. Diese kritische Reduktion hat im 16. Jahrhundert Luther vollzogen, indem er siegreich erklärte: die christliche Religion ist einzig gegeben in dem Worte Gottes und in dem innern Erlebnis, welches diesem Worte entspricht.

Der zweite Punkt lag in der bestimmten Fassung des „Wortes Gottes" und des „Erlebnisses". Jenes „Wort" war ihm nicht die Kirchenlehre, auch nicht die Bibel, sondern die Verkündigung von der freien Gnade Gottes in Christus, die den schuldigen und verzweifelnden Menschen fröhlich und selig macht, und das „Erlebnis" war eben die Gewißheit dieser Gnade. Im Sinne Luthers faßt sich beides in einem Satz zusammen: Der zuversichtliche Glaube, einen gnädigen Gott zu haben. Damit — so hat er es erfahren und so hat er es gepredigt — ist der innere Zwiespalt im Menschen gehoben, der Druck jeglichen Übels überwunden, das Schuldgefühl ausgetilgt und trotz der Unvollkommenheit der eigenen Leistungen die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, gewonnen:

Nun weiß und glaub' ich's feste,
Ich rühm's auch ohne Scheu,
Daß Gott, der Höchst' und Beste,
Mein Freund und Vater sei,
Und daß in allen Fällen
Er mir zur Rechten steh'
Und dämpfe Sturm und Wellen
Und was mir bringet Weh.

Nichts anderes soll gepredigt werden als der gnädige Gott, mit dem wir durch Christus versöhnt sind, und wiederum nicht Ekstasen und Visionen gilt es, kein Überschwang von Gefühlen ist nötig, sondern Glaube soll erweckt werden; er soll Anfang, Mitte und Ende der ganzen Frömmigkeit sein. In der Korrespondenz von Wort und Glaube wird die „Rechtfertigung" erlebt; sie ist darum das Hauptstück der reformatorischen Verkündigung; sie bedeutet nichts Geringeres, als durch Christus Frieden und Freiheit in Gott erlangt zu haben, Herrschaft über die Welt und innere Ewigkeit.

Das Dritte endlich in dieser Erneuerung war die mächtige

Umbildung, die nun der Gottesdienst erleben mußte, der des Einzelnen und der Gottesdienst der Gemeinschaft. Jener — das war offenbar — kann und darf nichts anderes sein als Bethätigung des Glaubens. „Gott will von uns nichts anderes als den Glauben und will auch nur durch den Glauben mit uns handeln": diesen Satz hat Luther unzählige Male wiederholt. Daß der Mensch Gott Gott sein läßt und ihm die Ehre giebt, ihn als den Vater anzuerkennen und anzurufen — nur so vermag er ihm zu dienen: Alle übrigen Wege, die er aufsucht, um zu ihm zu kommen und ihn zu ehren, sind Irrwege, und alle anderen Beziehungen, die er knüpfen will, sind vergeblich. Welch eine ungeheure Masse ängstlicher, hoffender und hoffnungsloser Versuche war nun abgethan, und welch eine Umwälzung im Kultus war damit gegeben! Was aber von dem Gottesdienst des Einzelnen gilt, das gilt genau so von dem gemeinschaftlichen. Auch hier hat nur das Wort Gottes und das Gebet einen Platz. Alles andere ist zu verbannen: die gottesdienstliche Gemeinde soll in Dank und Lob Gott verkündigen, und sie soll ihn anrufen. Darüber hinaus giebt es überhaupt keinen „Gottesdienst".

In diesen drei Stücken ist das, was in der Reformation die Hauptsache war, enthalten. Um Erneuerung handelte es sich; denn sie bezeichnen nicht nur, wenn auch in eigentümlicher Weise, eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum, sondern sie waren auch im abendländischen Katholizismus selbst vorhanden, wenn auch verschüttet und verdeckt.

Bevor wir aber weiter gehen, gestatten Sie mir zwei kurze Exkurse. Wir sagten eben, die gottesdienstliche Gemeinde dürfe ihren Gottesdienst nicht anders feiern als durch Verkündigung des Wortes und durch Gebet. Wir müssen aber nach Anweisung der Reformatoren noch hinzufügen, daß sie auch als Kirche überhaupt kein anderes Merkmal haben soll als das, Gemeinschaft des Glaubens zu sein, in welcher das Wort Gottes recht gepredigt wird — über die Sakramente dürfen wir hier schweigen, da auch sie nach Luther ihre Bedeutung lediglich am Wort haben. Sind aber Wort und Glaube die einzigen Merkmale, so scheinen die im Rechte zu sein, welche sagen, die Reformation habe die sichtbare Kirche aufgehoben und eine unsichtbare an die Stelle gesetzt. Allein diese Behauptung ist nicht zutreffend. Die Unterscheidung einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche stammt aus dem Mittelalter

bezw. schon von Augustin. Die, welche die wahre Kirche als „die Zahl der Prädestinierten" definierten, mußten ihre vollkommene Unsichtbarkeit behaupten. Aber die deutschen Reformatoren haben sie nicht so bestimmt. Wenn sie erklärten, die Kirche sei eine Gemeinschaft des Glaubens, in der das Wort Gottes recht verkündigt wird, so haben sie damit alle grobsinnlichen Merkmale abgelehnt und so die sinnenfällige Sichtbarkeit allerdings ausgeschlossen; aber — um einen Vergleich zu brauchen — wer wird eine geistige Gemeinschaft z. B. von gleich strebenden Jüngern der Wissenschaft oder von Patrioten deshalb für „unsichtbar" erklären, weil sie keine äußeren Merkmale besitzt und nicht mit den Fingern abgezählt werden kann? Ebensowenig ist die evangelische Kirche eine „unsichtbare" Gemeinschaft. Sie ist eine Gemeinschaft des Geistes, und daher stellt sich ihre „Sichtbarkeit" auf verschiedenen Stufen und mit verschiedener Stärke dar. Es kann Momente geben, in denen sie völlig unerkennbar ist, und wiederum solche, in denen sie so kräftig in die Erscheinung tritt wie eine sinnenfällige Größe. Allerdings, so scharf umrissen kann sie niemals auftreten wie der Staat von Venedig oder das Königreich Frankreich — ein großer katholischer Dogmatiker hat diese Vergleichung in Bezug auf seine Kirche für zutreffend erklärt —; aber als Protestant soll man wissen, daß man nicht einer „unsichtbaren" Kirche angehört, sondern einer geistigen Gemeinschaft, die über die Kräfte verfügt, welche geistigen Gemeinschaften zustehen, einer geistigen Gemeinschaft auf Erden, die in die Ewigkeit reicht.

Und nun das andere: der Protestantismus behauptet, die christliche Gemeinschaft ruhe objektiv allein auf dem Evangelium, das Evangelium aber sei in der heiligen Schrift enthalten. Von Anfang an ist ihm entgegnet worden, wenn dem so sei und dabei keine Autorität anerkannt werde, die über den Inhalt des Evangeliums und seine Ermittelung aus der h. Schrift zu entscheiden habe, so sei eine allgemeine Verwirrung die Folge, von der denn auch die Geschichte des Protestantismus ein reichliches Zeugnis ablege; habe jeder die Befugnis zu entscheiden, was „der rechte Verstand" des Evangeliums sei, und sei er in dieser Hinsicht an keine Tradition, kein Konzil und keinen Papst gebunden, sondern übe das Recht der freien Forschung, so könne eine Einheit, eine Gemeinschaft, kurz eine Kirche überhaupt nicht zustande kommen; der Staat müsse daher eingreifen, oder es müsse irgend eine will-

kürliche Abgrenzung getroffen werden. Gewiß — eine Kirche mit dem Sanctum Officium der Inquisition kann so nicht in die Erscheinung treten; ferner, es ist wirklich unmöglich, hier aus der Sache heraus eine Gemeinschaft äußerlich abzugrenzen. Was aber der Staat oder geschichtliche Nötigungen gethan haben, kommt überhaupt nicht in Betracht: die Bildungen, die so entstanden sind, heißen im evangelischen Sinn nur uneigentlich auch „Kirchen". Der Protestantismus — das ist die Lösung — rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches, Göttliches und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt, und daß es auch in den einzelnen Seelen wesentlich dieselben Erfahrungen und Überzeugungen schaffen wird. Dabei mag er sich oft genug täuschen, und es mag auch nach Individualität und Bildung recht Verschiedenartiges entstehen — bisher ist er doch in dieser seiner Haltung nicht zu Schanden geworden. Eine wirkliche geistige Gemeinschaft evangelischer Christen, eine gemeinsame Überzeugung in dem Wichtigsten und in der Anwendung desselben auf das vielgestaltete Leben ist entstanden und ist in Kraft. Diese Gemeinschaft umfaßt deutsche und außerdeutsche Protestanten, Lutheraner, Calvinisten und andere Denominationen. In ihnen allen lebt, sofern sie ernste Christen sind, etwas Gemeinsames, und dieses Gemeinsame ist unendlich viel wichtiger und wertvoller als alle Verschiedenheiten. Es erhält uns evangelisch und es schützt uns vor dem modernen Heidentum und vor Rückfall in den Katholizismus. Mehr aber bedürfen wir nicht, ja jede andere Fessel weisen wir zurück. Jenes aber ist keine Fessel, sondern die Bedingung unserer Freiheit. Und wenn man uns vorhält: „Ihr seid zerspalten; soviel Köpfe, soviel Lehren", so erwidern wir: „So ist's, aber wir wünschen nicht, daß es anders wäre; im Gegenteil — wir wünschen noch mehr Freiheit, noch mehr Individualität in Aussprache und Lehre; die geschichtlichen Nötigungen zu landes- oder freikirchlichen Bildungen haben uns nur zuviel Schranken und Gesetze auferlegt, wenn sie auch nicht als göttliche Ordnungen verkündigt worden sind; wir wünschen noch mehr Zuversicht zu der inneren Kraft und zu der Einheit schaffenden Macht des Evangeliums, das sich im freien Kampf der Geister sicherer durchsetzt als unter Bevormundung; wir wollen ein geistiges Reich sein und haben kein Verlangen, zu den Fleischtöpfen

Ägyptens zurückzukehren; wohl wissen wir, daß um der Ordnung und der Erziehung willen äußere Gemeinschaften entstehen müssen; wir wollen sie gerne pflegen, soweit sie ihre Zwecke erfüllen und der Pflege wert sind; aber unser Herz hängen wir nicht an sie; denn sie bestehen heute noch, können aber morgen unter anderen politischen oder sozialen Bedingungen neuen Gebilden Platz machen; wer eine solche „Kirche" hat, der habe sie, als hätte er sie nicht; unsere Kirche ist nicht die Partikularkirche, in der wir stehen, sondern die societas fidei, die ihre Glieder überall hat, auch unter den Griechen und Römern. Das ist die evangelische Antwort auf den Vorwurf der „Zersplitterung", und das ist die Sprache der Freiheit, die uns geschenkt ist. — Kehren wir nach diesen Exkursen zur Darstellung der wesentlichen Züge des Protestantismus zurück.

2. Der Protestantismus ist nicht nur Reformation, sondern auch Revolution gewesen. Rechtlich betrachtet, durfte das ganze Kirchenwesen, gegen das Luther sich auflehnte, vollen Gehorsam beanspruchen. Es war so gut gültige Rechtsordnung im Abendland wie die Gesetze des Staats. Als Luther die päpstliche Bannbulle verbrannte, vollzog er unzweifelhaft einen revolutionären Akt — revolutionär nicht in dem schlimmen Sinn, in welchem es sich um die Auflehnung gegen eine Rechtsordnung handelt, die zugleich sittliche Ordnung ist, wohl aber im Sinne eines gewaltsamen Bruchs mit einem gegebenen Rechtszustande. Gegen einen solchen wandte sich die neue Bewegung, und zwar erstreckte sich ihr Protest in Wort und That auf folgende Hauptpunkte.

Erstlich, sie protestierte gegen das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem, verlangte, daß das abgeschafft werden solle, und schaffte es ab zu Gunsten des allgemeinen Priestertums und einer aus der Gemeinde sich herausbildenden Ordnung. Welchen Tragweite diese Forderung hatte und und wie sehr sie in alle bisher bestehenden Verhältnisse eingriff, das läßt sich nicht in wenigen Sätzen sagen. Man brauchte Stunden dazu, um das auszuführen. Wie sich die Ordnungen thatsächlich in den evangelischen Kirchen nun gestaltet haben, das läßt sich ebenfalls hier nicht darstellen. Es ist auch nicht von prinzipieller Bedeutung; von prinzipieller Bedeutung aber ist, daß das „göttliche" Kirchenrecht abgethan wurde.

Zweitens, sie protestierte gegen alle formalen, äußeren Autoritäten in der Religion, also gegen die Autorität der Konzilien, der Priester und der ganzen kirchlichen Tradition; nur das soll Autorität sein, was sich innerlich als solche darthut und befreiend wirkt, also die Sache selbst, das Evangelium. So hat Luther auch gegen die Autorität des Bibelbuchstabens protestiert; aber wir werden noch sehen, daß hier ein Punkt liegt, an welchem er und die übrigen Reformatoren sich doch nicht ganz klar geworden sind, an dem sie daher auch nicht die Konsequenzen gezogen haben, welche ihre prinzipielle Einsicht verlangte.

Drittens, sie protestierte gegen die ganze überlieferte Kultusordnung, gegen allen Ritualismus und jegliches „heilige Thun". Da sie, wie wir gehört haben, keinen spezifischen Kultus kennt und duldet, keine dinglichen Opfer und Leistungen an Gott, keine Messe und keine Werke, die für Gott und um der Seligkeit willen gethan werden, so mußte der ganze überlieferte Gottesdienst mit seinem Prunk, seinen ganz und halb heiligen Stücken, seinen Gebärden und Prozessionen fallen. Wie viel man aus ästhetischen und pädagogischen Gründen an Formen beibehalten könne, war dem gegenüber eine ganz sekundäre Frage.

Viertens, sie protestierte gegen den Sakramentarismus. Nur die Taufe und das Abendmahl ließ sie als Einrichtungen der Urkirche bezw. als Stiftungen des Herrn bestehen, aber sie wollte sie geachtet wissen, sei es als Symbole und christliche Erkennungszeichen, sei es als Handlungen, die ihren Wert ausschließlich an dem Wort der Sündenvergebung haben, das mit ihnen verbunden ist. Alle übrigen Sakramente schaffte sie ab und mit ihnen die ganze Vorstellung, als sei Gottes Gnade und Hülfe in Stücken zugänglich und sei in geheimnisvoller Weise verschmolzen mit bestimmten körperlichen Dingen. Dem Sakramentarismus setzte sie das Wort entgegen und der Vorstellung, daß die Gnade stückweise gegeben werde, die Überzeugung, daß es nur eine Gnade gebe, nämlich Gott selbst haben als den gnädigen. Nicht weil er so aufgeklärt war, hat Luther in seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" den ganzen Sakramentarismus verworfen, — er hatte noch genug Aberglauben in sich, um höchst abschreckende Behauptungen aufstellen zu können —, sondern weil er innerlich erfahren hatte, daß alle „Gnade" Täuscherei ist, die der Seele nicht den lebendigen

Gott selbst giebt. Darum bedeutete ihm diese ganze Sakramentslehre ein Attentat an der Majestät Gottes und eine Knechtschaft der Seelen zugleich.

Fünftens, sie protestierte gegen die doppelte Sittlichkeit und damit gegen die „höhere", gegen die Behauptung, daß es Gott besonders wohlgefällig sei, die in der Schöpfung gesetzten Kräfte und Gaben nicht zu gebrauchen. Die Reformatoren hatten ein starkes Gefühl dafür, daß die Welt mit ihrer Lust vergeht; man darf sich Luther wahrlich nicht als den modernen Menschen vorstellen, der mit freudigem Gefühl und sicher auf der Erde stand; er hatte vielmehr, wie die mittelalterlichen Menschen, eine lebhafte Sehnsucht darnach, diese Welt los zu werden und aus dem „Jammerthal" abzuscheiden. Aber weil er davon überzeugt war, daß man Gott nichts bieten könne und dürfe als Vertrauen, so kam er in Bezug auf die Weltstellung des Christen zu ganz anderen Thesen als die ernsten Mönche der vergangenen Jahrhunderte. Da Fasten und Askese Gott gegenüber ohne Wert sind, da sie auch den Mitmenschen nichts nützen, und da Gott der Schöpfer aller Dinge ist, so ist es am geratensten, an der Stelle zu bleiben, da Gott einen hingestellt hat. Von hier aus hat Luther doch eine Freudigkeit und Zuversicht zu den irdischen Ordnungen gewonnen, die im Kontrast steht zu seiner weltflüchtigen Stimmung und sie wirklich überwunden hat. Er stellte den entscheidenden Satz auf, daß alle Stände — Obrigkeit, Ehestand usw. bis herab zu den Knechten und Mägden — gottgewollte und deshalb wahrhaft geistliche Stände seien, in denen man Gott dienen solle: eine treue Magd steht höher als ein kontemplierender Mönch. Nicht mit vielen Künsten sollen die Christen eigene Wege suchen, sondern Geduld und Nächstenliebe beweisen innerhalb des gegebenen Berufs. Von hier aus erwuchs ihm die Vorstellung von dem selbständigen Recht aller weltlichen Ordnungen und Gebiete: sie sind nicht blos zu dulden und empfangen erst von der Kirche eine Art von Recht der Existenz — nein, sie haben ihr eigenes Recht und sind das große Gebiet, auf denen der Christ seinen Glauben und seine Liebe zu bewähren hat; ja sie sind selbst dort zu respektieren, wo Gottes Offenbarung im Evangelium noch ganz unbekannt geblieben ist.

So hat derselbe Mann, der seinem persönlichen Empfinden nach nichts von der Welt verlangte und in dessen Seele nur die Sorge um das Ewige lebte, die Menschheit von dem Banne der

Askese befreit. Er hat dadurch recht eigentlich das Leben einer neuen Zeit begründet; er hat ihr die Unbefangenheit zurückgegeben in Bezug auf die Welt und ein gutes Gewissen bei aller irdischen Arbeit. Diese Frucht ist ihm zugefallen, nicht weil er die Religion verweltlicht hat, sondern weil er sie so ernst und so tief genommen hat, daß sie zwar alles durchdringen, aber selbst von allem Äußerlichen befreit sein sollte.

Sechzehnte Vorlesung.

Es ist oftmals die Frage aufgeworfen worden, ob und in welchem Maße die Reformation ein Werk des deutschen Geistes gewesen ist. Ich vermag hier auf dieses komplizierte Problem nicht einzugehen; soviel aber scheint mir gewiß, daß zwar Luther's entscheidendes religiöses Erlebnis mit seiner Nationalität nicht zusammenzustellen ist, daß aber die Folgen, die er ihm gegeben hat, sowohl die positiven als die negativen, den deutschen Mann zeigen — den deutschen Mann und die deutsche Geschichte. Von dem Momente an, in welchem sich die Deutschen in der ihnen überlieferten Religion wirklich heimisch zu machen versuchten — erst vom 13. Jahrhundert an ist das geschehen —, haben sie auch die Reformation vorbereitet. Und wie man das morgenländische Christentum mit Recht das griechische, das mittelalterlich-abendländische das römische nennt, so darf man auch das reformatorische als das germanische bezeichnen, trotz Calvin, denn er ist Luther's Schüler gewesen, und er hat nicht unter den Romanen, sondern unter den Engländern, Schotten und Niederländern am nachhaltigsten gewirkt. Die Deutschen bezeichnen durch die Reformation eine Stufe in der allgemeinen Kirchengeschichte; von den Slaven läßt sich Ähnliches nicht behaupten.

Die Abkehr von der Askese, die den Deutschen niemals ein so durchschlagendes Ideal gewesen ist wie den anderen Völkern, und der Protest gegen die Religion als äußere Autorität sind sowohl aus dem paulinischen Evangelium als auch aus dem deutschen Geiste zu erklären. Auch die Wärme und Herzlichkeit in der Predigt und der Freimut in der polemischen Aussprache hat die

deutsche Nation an Luther wie eine Erschließung ihrer eigenen Seele empfunden.

Wir haben in der letzten Vorlesung die Hauptgebiete berührt, auf denen Luther einen nachdrücklichen und fortwirkenden Protest erhoben hat. Ich könnte noch manches hinzufügen, so den Widerspruch, den er, namentlich am Anfang seiner reformatorischen Wirksamkeit, gegen die ganze dogmatische Terminologie, ihre Formeln und Lehrausdrücke, gerichtet hat. Alles in allem — er hat protestiert, weil er die christliche Religion in ihrer Reinheit zurückführen wollte, ohne Priester und Opfer, ohne äußere Autoritäten und Gesetze, ohne heilige Zeremonien, ohne alle die Ketten, mit denen das Jenseits an das Diesseits gebunden sein sollte. Bei dieser Revision ist die Reformation zurückgegangen, nicht nur hinter das elfte Jahrhundert, auch nicht nur hinter das vierte oder zweite, sondern bis auf die Anfänge der Religion selbst. Ja sie hat, ohne es zu ahnen, sogar Formen modifiziert oder beseitigt, die schon im apostolischen Zeitalter bestanden haben, so in der Disziplin das Fasten, in der Verfassung die Bischöfe und Diakonen, in der Lehre den Chiliasmus u. a.

Wie stellt sich nun aber bei dieser Umbildung durch Reformation und Revolution die neue Schöpfung als ganze in ihrem Verhältnis zum Evangelium dar? Man darf sagen, daß in den vier Hauptpunkten, die wir in der vorigen Vorlesung hervorgehoben haben, das Evangelium wirklich wieder erreicht ist — in der Innerlichkeit und Geistigkeit, in dem Grundgedanken von dem gnädigen Gott, in dem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit, und in der Vorstellung von der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens. Brauche ich das im einzelnen nachzuweisen, oder sollen wir uns in dieser Überzeugung irre machen lassen, weil doch ein Christ im sechzehnten und neunzehnten Jahrhundert anders aussieht als im ersten? Daß die Innerlichkeit und der Individualismus, welche die Reformation entbunden hat, der Eigenart des Evangeliums entsprechen, ist gewiß. Ferner, Luther's Verkündigung der Rechtfertigung giebt nicht nur den Gedanken des Paulus, mögen immerhin Unterschiede bestehen, in der Hauptsache wieder, sondern trifft auch in dem Ziele genau mit der Predigt Jesu zusammen. Gott als den Vater wissen, einen gnädigen Gott haben, sich seiner Vor-

sehung und Gnade getrösten, die Vergebung der Sünden glauben — das ist dort und hier das Entscheidende. Und noch in der trüben Zeit der lutherischen Orthodoxie hat ein Paul Gerhardt diese evangelische Grundüberzeugung in seinen Liedern — „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich", „Befiehl du deine Wege" u. a. — so herrlich auszudrücken vermocht, daß man erkennt, wie sicher sie den Protestantismus durchdrungen hat. Weiter, daß der rechte Gottesdienst nichts anderes sein darf, als die Anerkennung Gottes im Lob und im Gebet, daß aber auch der Dienst am Nächsten Gottesdienst ist, ist direkt dem Evangelium und den ihm entsprechenden Anweisungen des Paulus entnommen. Endlich, daß die wahre Kirche durch den heiligen Geist und den Glauben zusammengehalten wird, daß sie eine geistige Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ist — diese Überzeugung liegt auf der Linie des Evangeliums und ist von Paulus mit aller Klarheit ausgesprochen worden. Sofern die Reformation dies alles wiederhergestellt und auch Christus als den einzigen Erlöser anerkannt hat, darf sie im strengsten Sinn des Worts evangelisch genannt werden, und sofern diese Überzeugungen trotz aller Verkümmerungen und Belastungen in den protestantischen Kirchen noch immer die leitenden sind, dürfen sie sich mit allem Fuge als evangelische bezeichnen.

Aber das, was hier erreicht worden ist, hat auch seine Schatten. Wenn wir fragen, was uns die Reformation gekostet und in welchem Maße sie ihre Prinzipien durchgesetzt hat, treten sie uns deutlich entgegen.

1. Umsonst erhält man nichts in der Geschichte, und eine gewaltsame Bewegung muß doppelt bezahlt werden — was hat uns die Reformation gekostet? Ich will nicht davon reden, daß die Einheit der abendländischen Kultur, da sich die Reformation doch nur in einem Teile Westeuropa's durchgesetzt hat, zerstört worden ist; denn die Mannigfaltigkeit und Freiheit der nun folgenden Entwicklung hat uns größeren Gewinn gebracht. Aber die Notwendigkeit, die neuen Kirchen als Staatskirchen zu etablieren, hat schwere Nachteile zur Folge gehabt. Freilich, das Kirchenstaatstum ist schlimmer, und seine Anhänger haben wahrlich keinen Grund, es gegenüber den Staatskirchen zu rühmen. Allein diese — sie sind nicht nur eine Folge des Bruchs mit der kirchlichen Obrigkeit, sondern haben sich bereits im 15. Jahrhundert vorbereitet — haben

doch Verkümmerungen heraufgeführt. Sie haben das Gefühl der Verantwortlichkeit und die Aktivität der evangelischen Gemeinden geschwächt und dazu den nicht unbegründeten Argwohn geweckt, daß die Kirche eine Anstalt des Staates sei und sich nach ihm zu richten habe. In den letzten Jahrzehnten ist wohl manches geschehen, um durch größere Selbständigkeit der Kirchen jenem Argwohn zu steuern, aber weitere Fortschritte in dieser Richtung sind notwendig, namentlich in Bezug auf die Freiheit der einzelnen Gemeinden. Gewaltsam soll das Band mit dem Staate nicht durchschnitten werden; denn die Kirchen verdanken ihm auch manches Gute; aber die Entwicklung, in die wir getreten sind, muß befördert werden. Dabei ist die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Bildungen kein Schade; sie erinnert vielmehr in kräftiger Weise daran, daß alle diese Formen arbiträr sind.

Weiter, der Protestantismus hat im Gegensatz zum Katholizismus die Innerlichkeit der Religion und das „sola fide" ausschließlich betonen müssen; aber eine Lehre in scharfem Gegensatz zu einer anderen zu formulieren, ist immer gefährlich. Der „gemeine Mann" hörte es nicht ungern, daß „gute Werke" unnötig, ja seelengefährlich seien. Luther ist für das bequeme Mißverständnis, das sich daran anschloß, nicht verantwortlich; aber von Anfang an mußte in den deutschen Reformationskirchen über sittliche Laxheit und mangelnden Ernst in der Heiligung geklagt werden. Das Wort: „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote" trat ungebührlich zurück. Erst der Pietismus hat wieder seine zentrale Bedeutung erkannt. Bis dahin war im Gegensatz zu der katholischen „Werkgerechtigkeit" der Pendel der Lebensführung bedenklich auf die entgegengesetzte Seite hinübergeschwenkt. Aber die Religion ist nicht nur Gesinnung, sondern Gesinnung und That, Glaube, der in der Heiligung und in der Liebe thätig ist: das müssen die evangelischen Christen noch viel sicherer lernen, um nicht beschämt zu werden.

Noch etwas anderes hängt mit dem eben Ausgesprochenen eng zusammen. Die Reformation hat das Mönchtum abgethan und abthun müssen. Mit Recht hat sie es für eine Vermessenheit erklärt, sich durch ein für das ganze Leben abgelegtes Gelübde zur Askese zu verpflichten; mit Recht hat sie jeden weltlichen Beruf, gewissenhaft vor den Augen Gottes geführt, dem Mönchsstande gleich, ja überlegen erachtet. Aber es trat nun etwas ein, was Luther so nicht vorausgesehen und gewollt hat — das „Mönchtum", wie es

evangelisch denkbar und notwendig ist, verschwand überhaupt. Eine jede Gemeinschaft aber braucht Persönlichkeiten, die ausschließlich ihrem Zwecke leben; so braucht auch die Kirche Freiwillige, die jeden anderen Beruf fahren lassen, auf die „Welt" verzichten und sich ganz dem Dienst des Nächsten widmen, nicht weil dieser Beruf ein „höherer" ist, sondern weil er notwendig ist, und weil aus einer lebendigen Kirche auch dieser Antrieb hervorgehen muß. Er ist aber in den evangelischen Kirchen gehemmt worden durch die decidierte Haltung, die sie gegen den Katholizismus einnehmen mußten. Das ist ein teurer Preis, den wir gezahlt haben; die Erwägung, wieviel schlichte und ungefärbte Frömmigkeit dagegen in Haus und Familie entzündet worden ist, kann ihm nichts abziehen! Aber wir dürfen uns freuen, daß in unserm Jahrhundert ein Anfang gemacht worden ist, den Verlust wieder einzubringen. In den Diakonissen und manchen verwandten Erscheinungen erhalten die evangelischen Kirchen das zurück, was sie einst von sich gestoßen haben, weil sie es in seiner damaligen Gestalt nicht anzuerkennen vermochten. Aber es muß sich noch viel reicher und mannigfaltiger ausgestalten!

2. Die Reformation hat nicht nur einen hohen Preis zahlen müssen, sie hat auch nicht vermocht, ihre neuen Erkenntnisse in allen Konsequenzen zu überschauen und rein durchzuführen. Nicht davon ist die Rede, daß sie nicht überall schlechthin Gültiges und Bleibendes geschaffen hat — wie wäre das möglich, und wer könnte das wünschen! Nein, ihre Ausgestaltung ist auch dort rückständig geblieben, wo man nach dem ersten, grundlegenden Anfang Höheres erwarten durfte. Verschiedene Ursachen haben hier zusammengewirkt. Hals über Kopf mußten seit dem Jahre 1526 evangelische Landeskirchen gegründet werden; sie mußten abgeschlossen und „fertig" sein, als noch so vieles im Flusse war. Dazu kam, daß das Mißtrauen nach links, nach Seite der „Schwarmgeister", sie bestimmte, Richtungen, mit denen sie noch ein gutes Stück Wegs hätte zusammengehen können, energisch zu bekämpfen. Daß Luther von ihnen schlechterdings nichts lernen wollte, ja daß er gegen seine eigenen Erkenntnisse, wenn sie mit denen der „Schwarmgeister" zusammentrafen, argwöhnisch wurde, hat sich bitter gerächt und wurde den evangelischen Kirchen in der Aufklärungsepoche heimgezahlt. Man muß noch mehr sagen auf die Gefahr hin, zu den Verkleinerern Luther's gerechnet zu werden: dieser Genius hatte

eine Kräftigkeit des Glaubens wie Paulus und durch sie eine ungeheure Macht über die Gemüter, aber auf der Höhe der Erkenntnisse, wie sie schon in seiner Zeit zugänglich waren, hat er nicht gestanden. Es war kein naives Zeitalter mehr, sondern ein tief bewegtes und fortgeschrittenes, in welchem die Religion darauf angewiesen war, Fühlung mit allen geistigen Mächten zu nehmen. In diesem Zeitalter fiel es ihm zu, nicht nur Reformator, sondern auch geistiger Führer und Lehrer sein zu müssen: die Weltanschauung und das Geschichtsbild hat er neu für Generationen entwerfen müssen; denn es war keiner da, der ihm half, und man wollte niemanden hören als ihn. Er aber hat nicht mit allen hellen Erkenntnissen im Bunde gestanden. Endlich, er wollte überall auf das Ursprüngliche, auf das Evangelium selbst zurückgehen, und soweit das durch Intuition und innere Erfahrung möglich war, hat er es geleistet; dazu, er hat auch treffliche geschichtliche Studien gemacht und ist siegreich an vielen Stellen durch die Schlachtlinie der überlieferten Dogmen hindurchgedrungen. Aber eine gesicherte Kenntnis ihrer Geschichte war damals noch eine Unmöglichkeit, und noch unerreichbarer war eine geschichtliche Erkenntnis des Neuen Testaments und des Urchristentums. Bewunderungswürdig ist es, wie Luther trotzdem so vieles durchschaut und richtig gewertet hat. Man lese nur seine Vorreden zu den neutestamentlichen Büchern oder seine Schrift „Von Kirchen und Conciliis". Aber zahllose Probleme hat er gar nicht erkannt, geschweige lösen können, und war daher unvermögend, Kern und Schale, Ursprüngliches und Fremdes zu unterscheiden. Wie kann man sich daher wundern, daß die Reformation als Lehre und Geschichtsbetrachtung noch etwas ganz Unfertiges gewesen ist, und daß, wo sie keine Probleme sah, Verwirrungen in ihren eigenen Gedanken entstehen mußten? Nicht wie Pallas Athene konnte sie fertig aus dem Haupte des Jupiter entspringen — als Lehre vermochte sie nur einen Anfang zu bezeichnen und mußte auf Weiterführung rechnen. Aber indem sie sich rasch zu festen Landeskirchen formierte, war sie nahe daran, sich selbst ihre weitere Entwicklung für immer abzuschneiden.

In Bezug auf die Verwirrungen und die Hemmungen, die sie sich selbst auferlegte, muß es genügen, auf einige Hauptpunkte zu verweisen. Erstlich, Luther wollte nur das Evangelium gelten lassen, nur das, was wirklich die Gewissen befreit und bindet, was

ein jeder verstehen kann, auch der Knecht und die Magd. Aber dann nahm er doch nicht nur die alten Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen in das Evangelium hinein — er war auch außer stande, sie geschichtlich zu prüfen — und bildete sogar neue, sondern er vermochte überhaupt nicht sicher zwischen „Lehre" und Evangelium zu scheiden, in diesem Punkte weit hinter Paulus zurückbleibend. Die notwendige Folge war, daß der Intellektualismus nicht überwunden wurde, daß sich aufs neue eine scholastische Lehre als heilsnotwendig bildete, und daß wiederum zwei Klassen unter den Christen entstanden — solche, welche die Doktrin verstehen, und solche, welche an das Verständnis jener gebunden und daher unmündig sind.

Zweitens, Luther war überzeugt, daß „Wort Gottes" nur das ist, wodurch der Mensch innerlich neu geschaffen wird — die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus. Auf den Höhepunkten seines Lebens war er frei von jeglicher Knechtschaft des Buchstabens, und wie vermochte er zu unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament, ja wie vermochte er im Neuen Testament selbst zu unterscheiden! Er wollte nichts anderes als die Hauptsache gelten lassen, die aus diesen Büchern hervorleuchtet und ihre Kraft an den Seelen bewährt. Aber er hat nicht reinen Tisch gemacht. Er forderte doch in Fällen, wo ihm ein Buchstabe wichtig geworden war, Unterwerfung unter das: „Es steht geschrieben"; er forderte sie peremptorisch, ohne sich zu erinnern, daß er selbst anderen Sprüchen der h. Schrift gegenüber jenes „Es steht geschrieben" für unverbindlich erklärt hatte.

Drittens, Gnade ist Sündenvergebung und darum die Gewißheit des gnädigen Gottes, Leben und Seligkeit: wie oft hat Luther das wiederholt und stets hinzugefügt, daß das Wort dabei das Wirksame ist — der Zusammenschluß der Seele mit Gott in Vertrauen und kindlicher Ehrfurcht, am Worte Gottes gewonnen; um ein persönliches Verhältnis handelt es sich. Aber derselbe Mann hat sich in die peinlichsten Streitigkeiten verstricken lassen über die Gnadenmittel, über das Abendmahl und die Kindertaufe, in Kämpfe, in denen er in Gefahr stand, sowohl seinen hohen Begriff von Gnade wieder gegen den katholischen einzutauschen, als die grundlegende Einsicht einzubüßen, daß es sich um etwas rein Geistiges handelt und daß neben Wort und Glaube

alles andere gleichgültig ist. Die Hinterlassenschaft, die er hier seiner Kirche zurückgelassen hat, ist ein verhängnisvolles Erbe geworden!

Viertens, die Gegenkirche, die sich rasch gegenüber der römischen und unter ihrem Druck bilden mußte, erkannte nicht ohne Grund ihre Wahrheit und ihr Recht in der Wiederaufrichtung des Evangeliums. Aber indem sie dieses unter der Hand mit dem gesamten Inhalt ihrer Lehre identifizierte, schlich sich ebenfalls unter der Hand der Gedanke ein: Wir, d. h. die Partikularkirchen, die nun entstanden waren, sind die wahre Kirche. Luther selbst hat freilich nie vergessen können, daß die wahre Kirche die heilige Gemeinde der Gläubigen sei, aber in Unklarheiten darüber, wie sich zu ihr die sichtbare neue Kirche verhalte, die nun entstanden war, geriet er doch, und in der Folgezeit bürgerte sich das schlimme Mißverständnis immer mehr ein: Wir sind die wahre Kirche, weil wir die rechte „Lehre" haben. Von hier aus ist, neben den bösen Folgen der Selbstverblendung und Intoleranz, auch jene schlimme Unterscheidung von Theologen und Pastoren einerseits und Laien andererseits, über die wir bereits gesprochen haben, noch weiter verstärkt worden. Nicht in der Theorie, wohl aber in der Praxis bildete sich wieder, wie im Katholizismus, ein doppeltes Christentum aus, und trotz der Anstrengungen, die der Pietismus dagegen gemacht hat, ist es bis heute nicht überwunden: der Theologe und Pastor muß die ganze Lehre vertreten, muß orthodox sein; für den Laien genügt es, daß er einige Hauptstücke festhält und die Orthodoxie nicht angreift. Noch jüngst ist mir erzählt worden, ein sehr bekannter Mann habe über einen unbequemen Theologen geäußert, er wünsche, derselbe möge in die philosophische Fakultät übergehen, „dann hätten wir statt eines ungläubigen Theologen einen gläubigen Philosophen". Das ist ganz konsequent gedacht von dem Standpunkt aus, daß die Lehre auch in den evangelischen Kirchen etwas ein für allemal Festgelegtes und trotz ihrer allgemeinen Verbindlichkeit etwas so Schweres ist, daß ihre Vertretung den Laien gar nicht zugemutet zu werden braucht. Aber auf diesem Wege, und wenn die andern Verwirrungen sich auch noch steigern oder verfestigen, droht der Protestantismus zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus zu werden. Kümmerlich nenne ich sie; denn zweierlei wird er doch nicht erreichen können, nämlich den Papst und den Mönchspriester. Die unbedingte Auto-

rität, welche der Katholik an dem Papste besitzt, vermag weder der Bibelbuchstabe noch das in Symbolen gefaßte Bekenntnis zu schaffen, und bis zum Mönchspriester kann der Protestantismus nicht mehr zurückschreiten. Er behält sein Landeskirchentum und seine verheirateten Geistlichen; beides nimmt sich neben dem Katholizismus nicht sehr stattlich aus, wenn die evangelischen Kirchen hier mit ihm rivalisieren wollen.

Meine Herren! Der Protestantismus ist, Gott sei Dank, noch nicht so schlimm daran, daß die Unvollkommenheiten und Verwirrungen, in denen er begonnen hat, die Oberhand gewonnen und sein eigentliches Wesen gänzlich verkümmert oder erstickt hätten. Auch diejenigen unter uns, welche davon überzeugt sind, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts etwas Abgeschlossenes und Fertiges ist, wollen doch die entscheidenden Grundgedanken der Reformation keineswegs preisgeben, und es giebt ein großes Feld, auf welchem alle ernsten evangelischen Christen einmütig zusammenstehen. Aber wenn Jene es nicht einzusehen vermögen, daß die Fortsetzung der Reformation im Sinne des reinen Verstandes des Wortes Gottes eine Lebensfrage für den Protestantismus ist — diese Fortsetzung hat bereits in der evangelischen Union reiche Früchte getragen —, so mögen sie wenigstens der Freiheit Raum geben, die Luther in seinen besten Tagen vertreten hat: „Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen; werden etliche indes verführet, wohlan, so gehts nach rechtem Kriegsbrauch; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönet werden."

Die Katholisierung der evangelischen Kirchen — ich meine nicht, daß sie päpstlich, sondern daß sie Gesetzes-, Lehr- und Zeremonienkirchen werden — ist deshalb eine so brennende Gefahr, weil drei gewaltige Mächte mitarbeiten, diesen Entwicklungsprozeß zu befördern. Da ist erstens die Indifferenz der Massen. Alle Indifferenz schiebt die Religion auf die Linie, auf welcher die Autorität und das Herkommen, aber auch der Priester, die Hierarchie und der Zeremonienkultus stehen. Dorthin schiebt sie die Religion, um sich dann über ihre Äußerlichkeit, ihre Rückständigkeit und über die „Anmaßungen" der Geistlichen zu beklagen; ja sie kann wohl in einem und demselben Moment jene Klagen unter Schmähungen erheben und zugleich verächtlich jede lebendige Äußerung der Religion bespötteln und jeder Zeremonie huldigen. Diese In-

differenz hat für evangelisches Christentum gar kein Verständnis, sucht es instinktiv zu unterdrücken und rühmt ihm gegenüber wohl den Katholizismus. Zweitens kommt hier in Betracht, was ich die „natürliche Religion" nennen möchte: die, welche von Furcht und Hoffnung leben, die, welche vor allem nach Autorität in der Religion suchen, die, welche die eigene Verantwortlichkeit los sein wollen und eine Rückversicherung begehren, die, welche eine „Beigabe" zum Leben, sei es in seinen Feierstunden, sei es in seinen schlimmsten Nöten suchen, eine ästhetische Verklärung oder eine akute Hülfe, bis die Zeit hilft — sie alle schieben ebenfalls, ohne daß sie es wissen, die Religion auf die katholische Linie; sie wollen „etwas Festes", sie wollen dazu noch sehr viel anderes, Anregungen und Hülfen aller Art; aber evangelisches Christentum wollen sie nicht; dieses aber wird, wenn es solchen Wünschen nachgiebt, katholisches Christentum. Die dritte Macht nenne ich ungern, und doch darf sie nicht verschwiegen werden — es ist der Staat. Es ist ihm nicht zu verdenken, daß er an der Religion und den Kirchen vor allem das Konservative und die Nebenwirkungen schätzt, die sie in Hinsicht auf Pietät, Gehorsam und Ordnung leisten. Eben deshalb aber übt er einen Druck in dieser Richtung aus, schützt alles Stabile in den Kirchen und sucht sie von jeder inneren Bewegung abzuhalten, welche ihre Einheit und ihren „öffentlichen Nutzen" in Frage stellen könnte; ja er hat oft genug darnach getrachtet, die Kirche der Polizei nahe zu rücken und sie als Mittel für die Aufrechterhaltung der Staatsordnung zu benutzen. Man kann das entschuldigen — der Staat mag versuchen, Machtmittel zu nehmen, wo er sie findet; aber die Kirche darf sich nicht zu einem gefügigen Werkzeug hergeben; denn neben allen den verwüstenden Folgen, die das für ihren Beruf und ihr Ansehen hat, wird sie auch auf diesem Wege zu einer äußeren Anstalt, in der die Ordnung wichtiger ist als der Geist, die Form wichtiger als die Sache, der Gehorsam wertvoller als die Wahrheit.

Diesen drei so verschiedenen Mächten gegenüber gilt es den Ernst und die Freiheit des evangelischen Christentums aufrecht zu erhalten. Die Theologie allein vermag das nicht; Festigkeit des christlichen Charakters ist gefordert. Die evangelischen Kirchen werden rückwärts geschoben, wenn sie nicht standhalten. Aus so freien Schöpfungen, wie die paulinischen Gemeinden es waren, ist

einst die katholische Kirche entstanden — wer bürgt dafür, daß nicht auch die Kirchen „katholisch" werden, welche an der „Freiheit eines Christenmenschen" ihren Ursprung gehabt haben?

Aber das Evangelium würde deshalb nicht untergehen: das bezeugt die Geschichte. Es würde als ein roter Faden im Innern des Gewebes immer noch zu finden sein, und es würde an irgend einer Stelle aufs neue hervortreten und sich aus den verstrickenden Verknüpfungen befreien. Auch in den äußerlich geschmückten, innerlich verfallenen Tempeln der griechischen und römischen Kirche ist es nicht verlöscht. „Wage dich vorwärts! unten tief in einem Gewölbe wirst du noch den Altar und seine heilige, ewig brennende Lampe finden!" Dieses Evangelium hat sich mit der Spekulation und der Kultusmystik der Griechen verbunden und ist in ihnen doch nicht untergegangen; es ist mit dem römischen Weltreich vereinigt worden und hat sich sogar in dieser Verschmelzung erhalten, ja noch die Reformation hervorgehen lassen! Seine dogmatischen Lehren, seine Kultusordnungen haben gewechselt, noch viel mehr — es ist von der reinsten Einfalt und von den tiefsten Denkern ergriffen worden; es ist einem Franziskus und einem Newton teuer gewesen. Es hat den Wandel der Weltanschauungen überdauert; es hat Gedanken und Formen, die einst heilig waren, abgestreift wie ein Gewand; es hat an dem gesamten Fortschritt der Kultur teilgenommen; es hat sich vergeistigt und im Laufe der Geschichte seine sittlichen Grundsätze sicherer anzuwenden gelernt. In seinem ursprünglichen Ernst und Trost ist es zu allen Zeiten Tausenden aufgegangen und hat in ihnen alle Belastungen abgeworfen und alle Verzäunungen durchbrochen. Wenn wir ein Recht hatten zu sagen, das Evangelium sei die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des Vaters, die Gewißheit der Erlösung, die Demut und Freude in Gott, die Thatkraft und die Bruderliebe, wenn es dieser Religion wesentlich ist, daß der Stifter nicht über seiner Botschaft, die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird — so zeigt die Geschichte, daß das wirklich in Kraft geblieben ist und sich immer wieder durchringt.

Sie werden vielleicht vermißt haben, daß ich auf unsere gegenwärtige Lage, nämlich auf das Verhältnis des Evangeliums zu unserem gegenwärtigen geistigen Zustand, unserer ganzen Welterkenntnis und Weltaufgabe, nicht eingegangen bin. Aber um

dies mit Erfolg in Bezug auf die konkrete Situation zu thun, dazu bedürfte es mehr Zeit, als ein paar flüchtige Stunden; in Bezug auf den Kern der Sache aber ist das Nötige gesagt; denn in der Geschichte der christlichen Religion haben wir seit der Reformation keine neue Stufe erlebt. Ungeheure Wandlungen hat unsere Welterkenntnis erfahren — jedes Jahrhundert seit der Reformation bedeutet einen Fortschritt, den wichtigsten die beiden letzten —, aber die Kräfte und Prinzipien der Reformation sind, religiös und ethisch betrachtet, nicht überholt und abgelöst worden. Wir brauchen sie nur rein zu erfassen und mutig anzuwenden, so setzen ihnen die modernen Erkenntnisse keine neuen Schwierigkeiten entgegen. Die wirklichen Schwierigkeiten, welche der Religion des Evangeliums entgegen stehen, sind immer die alten. Ihnen gegenüber vermögen wir nichts zu „beweisen"; denn unsere Beweise sind hier nur Variationen unsrer Überzeugungen. Wohl aber hat sich durch den Gang, den die Geschichte genommen hat, ein weites Gebiet aufgethan, auf welchem sich der christliche Brudersinn noch ganz anders bewähren muß, als er es in den früheren Jahrhunderten erkannt und vermocht hat — das soziale. Hier liegt eine gewaltige Aufgabe, und in dem Maße, als wir sie erfüllen, werden wir die tiefste Frage, die Frage nach dem Sinn des Lebens, freudiger beantworten können.

Meine Herren! Die Religion, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, ist es, die dem Leben einen Sinn giebt; die Wissenschaft vermag das nicht. Daß ich einmal von meiner eigenen Erfahrung spreche, als einer, der sich dreißig Jahre um diese Dinge ernsthaft bemüht hat. Es ist eine herrliche Sache um die reine Wissenschaft, und wehe dem, der sie gering schätzt oder den Sinn für die Erkenntnis in sich abstumpft! Aber auf die Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu giebt sie heute so wenig eine Antwort wie vor zwei- oder dreitausend Jahren. Wohl belehrt sie uns über Thatsächliches, deckt Widersprüche auf, verkettet Erscheinungen und berichtigt die Täuschungen unserer Sinne und Vorstellungen. Aber wo und wie die Kurve der Welt und die Kurve unseres eigenen Lebens beginnt — jene Kurve, von der sie uns nur ein Stück zeigt — und wohin diese Kurve führt, darüber belehrt uns die Wissenschaft nicht. Wenn wir aber mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen, die auf den Höhen-

punkten unseres inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja als unser eigentliches Selbst aufstrahlen, wenn wir den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten, und wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen — so werden wir nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat, und der auch unser Vater ist.

Inhalt.

6. MAI 1963

22. APR. 1969

10. 11. 69

18. DEZ. 1969

20. DEZ. 1972

10. MAI 1976

08. JUNI 1976

15. MRZ. 1977

9. JAN. 1981

8. FEB. 1982

30. MRZ. 1983

